Matrimoni di antico regime

di

Daniela Lombardi

Società editrice il Mulino Bologna

Matrimoni di antico regime

di

Daniela Lombardi

Società editrice il Mulino Bologna

Sommario

Introduzione

«Non v'ha forse argomento che, sotto l'apparenza ingannatrice di una grande semplicità, si presenti così intricato, quanto la storia del matrimonio». Così scriveva – ai primi del Novecento – lo storico del diritto Nino Tamassia, autore di un'opera che ancora oggi rappresenta un punto di riferimento per chi intenda studiare la storia della famiglia e del matrimonio negli stati italiani della prima età moderna[1].

Una storia intricata, quella del matrimonio, perché interessa il sacro e il profano, il sacramento e il contratto, il divino e il naturale, lo spirito e la carne. La dimensione sacrale si intreccia con la sfera della sessualità, da un lato, e con le questioni patrimoniali, dall'altro. Fino a non molto tempo fa solo i figli nati da un matrimonio legittimo avevano diritto alla successione[2]. Stabilire i requisiti di validità di un vincolo era quindi di cruciale importanza, proprio per gli effetti giuridici che ne conseguivano. A partire dal XII secolo (e pressoché ininterrottamente fino alla Rivoluzione Francese) fu la Chiesa a rivendicare la competenza in merito. Pur prevalendo la teoria consensualistica – creatore del vincolo era lo scambio del consenso tra i partner –, la Chiesa non rinunciò all'idea fortemente radicata nella tradizione, e fatta propria da sant'Agostino, del matrimonio come alleanza: per la legge della carità, i cristiani dovevano estendere il vincolo della parentela al di fuori del proprio gruppo consanguineo, rompere un nucleo autosufficiente per crearne uno nuovo, mettendosi in comunicazione con vicini che non appartenessero allo stesso

1 N. Tamassia, *La famiglia italiana*, p. 150.

2 In Italia è stata la riforma del diritto di famiglia del 1975 ad applicare il principio costituzionale della equiparazione dei figli nati fuori dal matrimonio con quelli nati nel matrimonio.

sangue. Il matrimonio è movimento, apertura verso l'esterno, costruzione di legami; porta la pace laddove c'è la guerra; rompe equilibri per costruirne di nuovi. È un'alleanza che necessariamente trascende la volontà degli sposi[3].

Intorno al matrimonio si costruisce quindi un sistema di riti e di divieti. Riti – fissati dalle consuetudini locali e non dalle leggi della Chiesa, per la quale bastava lo scambio del consenso – per garantire la pubblicità di un atto privato; divieti, imposti dalla Chiesa e rapidamente accettati dalla popolazione dell'Europa occidentale, per distinguere tra lecito e illecito, puro e impuro, basati su un'ampia interpretazione del concetto di incesto, che dal XIII secolo arrivò a comprendere quattro gradi di consanguineità e i rapporti di affinità creati dalla relazione sessuale completa.

Il concilio di Trento segna – per usare ancora un'espressione di Nino Tamassia – «un'era nuova». Impossibile prescinderne. Anzi, i celeberrimi decreti tridentini emanati nel 1563 ci aiutano a districarci in questa materia complessa. Nella storia del matrimonio c'è un prima e un dopo Trento. Il matrimonio tridentino esige una forma di celebrazione che, soprattutto negli stati italiani centro-settentrionali, è estranea ai riti locali. Collocato in uno spazio sacro e gestito da un uomo di chiesa, il matrimonio passa sotto il controllo ecclesiastico. Per esigenze di certezza – condivise da cattolici e protestanti – il matrimonio diventa un atto puntuale, celebrato in un determinato giorno e registrato nell'apposito libro parrocchiale. Prima di quel giorno i rapporti sessuali tra i promessi sposi sono rigorosamente proibiti, sotto pena di sanzioni severe. Siamo lontani dal matrimonio percepito come un 'farsi', scandito da una successione di fasi che gradualmente accompagnavano i partner verso la loro nuova condizione di coniugati. Prima di Trento il matrimonio era un rito di passaggio, la cui durata era determinata dalle esigenze

[3] Sono tuttora suggestive le intuizioni di Lucien Febvre su amore e matrimonio nel Cinquecento, a proposito dell'*Eptameron* di Margherita di Navarra, dove cita un passo significativo di Montaigne: «non ci si sposa per se stessi ..., ci si sposa anche, se non di più, per la posterità, per la famiglia»; cfr. L. FEBVRE, *Amor sacro, amor profano*, la citazione è alle pp. 284-285.

della coppia e delle famiglie e non dai tempi imposti dalla Chiesa. Un rito che lasciava ai giovani alcuni margini di iniziativa e consentiva di sperimentare forme più intime di conoscenza.

Come reagirono uomini e donne di fronte a un mutamento così radicale che interessava un'esperienza fondamentale della loro vita? Le cause matrimoniali conservate presso gli archivi diocesani rappresentano la fonte privilegiata per indagare la percezione che del matrimonio avevano laici e chierici prima e dopo il concilio di Trento; per misurare la capacità di penetrazione del nuovo modello tridentino su un lungo arco temporale e all'interno di un'ampia stratificazione sociale che comprendeva soprattutto i ceti popolari – urbani e rurali – difficilmente raggiungibili attraverso altri canali d'indagine. Il ricorso alle vie legali era infatti assai diffuso tra questi ceti, non come unica forma di soluzione dei conflitti, bensì, spesso, come strumento di pressione per giungere a composizioni private, a mediazioni interpersonali e a quel sistema di pratiche infragiudiziarie che di recente ha attirato l'attenzione degli storici. Erano in particolare ragazze e donne – a quanto sembra – a rivolgersi ai tribunali ecclesiastici per risolvere i loro problemi col fidanzato o col marito[4]. Una fonte, dunque, di una ricchezza inesauribile che, unita alla difficoltà di accesso ad alcuni archivi, fino a non molti anni fa aveva scoraggiato gli storici e le storiche dall'intraprendere indagini di questo tipo sull'Italia[5]. Le ricerche italiane sul matrimonio avevano difatti privilegiato altre fonti, come emerge anche dalla prima e importante sintesi sull'argomento[6], caratterizzata da un forte taglio giuridico-istituzionale, in cui il matrimonio è stato visto innanzitutto come alleanza tra famiglie

[4] Per un quadro generale, che comprende anche alcuni paesi protestanti, rinvio a O. HUFTON, *Destini femminili*, pp. 224 ss.

[5] A parte il saggio pionieristico dello storico del diritto P. RASI, *L'applicazione delle norme del Concilio di Trento*, relativo all'area veneta, una delle prime ricerche è stata condotta da S. CAVALLO nella diocesi di Torino del Settecento: *Fidanzamenti e divorzi in ancien régime.* Tra le altre qui mi limito a citare O. DI SIMPLICIO, *Peccato penitenza perdono.* Per una rassegna esaustiva delle ricerche italiane – comprese quelle in corso – rinvio a S. SEIDEL MENCHI, *I processi matrimoniali.*

[6] M. DE GIORGIO - Ch. KLAPISCH-ZUBER (edd), *Storia del matrimonio.*

e patto di fondazione dello Stato. In questa prospettiva, era inevitabile che fosse il matrimonio dei ceti dirigenti a richiamare l'attenzione degli studiosi.

Nei pochi casi in cui si è fatto uso delle fonti processuali, la ricchezza del documento ha talvolta indotto gli storici a ricostruire suggestive storie di vita, purtroppo estrapolate dal contesto storico e giuridico che le aveva prodotte[7]. Lo storico del diritto Thomas Kuehn ci ha sufficientemente messi in guardia da un uso troppo disinvolto del documento processuale che prescinde dal quadro normativo entro cui si inscriveva la lite. I processi non ci svelano l'intera realtà dei fatti, perché ricostruiscono e ordinano gli avvenimenti secondo gli schemi della procedura giudiziaria, riducendo il conflitto ad alcuni elementi chiave sui quali si imposta la controversia[8]. Purtroppo sappiamo pochissimo della procedura dei tribunali vescovili, a differenza di quella inquisitoriale, ben più nota. A parte rarissime eccezioni[9], gli studi sulle cause matrimoniali non hanno dedicato molta attenzione agli aspetti procedurali, da cui tra l'altro non si può prescindere se si vuole procedere ad analisi comparative. Dobbiamo rivolgerci, per avere un punto di riferimento, ad opere classiche di storici e storiche del diritto, come quelle di Richard Helmholz per l'Inghilterra tardo-medievale, e di Anne Lefebvre-Teillard per la Francia del Quattro-Cinquecento[10]. Non

[7] Mi riferisco in particolare a Th. COHEN - E.S. COHEN, *Word and Deeds in Renaissance Rome.* Di tutt'altro genere – pur con lo stesso limite di non aver tenuto conto della procedura giudiziaria – il taglio dato da G. CORAZZOL - L. CORRÀ, *Esperimenti d'amore*, che hanno scelto di presentare un bellissimo documento (purtroppo non trascritto integralmente), limitando al minimo l'apparato di commento per una sorta di pudore nei confronti della protagonista, e da G. BRUCKER, *Giovanni e Lusanna*, che ha comunque inserito la storia di Giovanni e Lusanna nel contesto politico e sociale della Firenze del Quattrocento.

[8] Oltre a Th. KUEHN, *Reading Microhistory* e, dello stesso autore, *Law, Family, and Women*, si vedano le osservazioni di Massimo Vallerani a proposito di questo libro in «Quaderni storici», 1995, n. 89.

[9] Tra cui P. RASI, *L'applicazione delle norme del Concilio di Trento.*

[10] R.H. HELMHOLZ, *Marriage Litigation* e A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Les officialités.*

solo: l'ambito di ricerca non può restare circoscritto alle cause matrimoniali, ma deve estendersi alla giurisdizione penale che i tribunali vescovili esercitavano sui laici e sulle loro trasgressioni sessuali. Non si trattava di una giurisdizione esclusiva: anche i tribunali secolari rivendicavano la loro competenza in merito, perché stupro, adulterio, concubinato, sodomia erano reati di misto foro, vale a dire che potevano essere giudicati da entrambi i fori.

Quindi, con tutte le cautele necessarie, le cause matrimoniali e criminali ci consentono di gettare sguardi indiscreti sulla vita intima di uomini e donne che lavoravano nei campi, nelle botteghe di città, in casa o per la strada, dandoci l'opportunità, talvolta, di entrare nella sfera delle emozioni. Questo ci permette di sfatare il mito di un'età moderna avara di sentimenti. Anche i ceti medio-bassi – quelli che abitualmente ricorrevano al foro ecclesiastico – parlavano d'amore. Più raramente – come è ovvio – ne lasciavano testimonianze scritte. Le lettere d'amore, che nel corso del Settecento cominciano ad apparire con maggior frequenza tra le carte processuali, non devono quindi indurci a credere che siano l'effetto di un processo di 'sentimentalizzazione', che il comune senso storiografico colloca nella seconda metà di quel secolo[11], ma, più probabilmente, di una crescita del tasso di alfabetizzazione. È indubbio, tuttavia, che le forme di espressione dei sentimenti mutano nel corso del XVIII secolo: il clima culturale dei lumi incoraggia un linguaggio d'amore in cui irrompono le emozioni della sensibilità e le ragioni del cuore[12].

La storia del matrimonio, però, non si esaurisce nella storia dei sentimenti. Questa ricerca vuole anche indagare la concorrenzialità tra Stati e Chiesa per imporre forme di controllo sui comportamenti matrimoniali e sessuali, in un lungo arco temporale che va dal tardo medioevo alla fine del XVIII secolo.

[11] Per una messa a punto del dibattito storiografico sulla storia dei sentimenti rinvio all'opera ormai classica di M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto*, pp. 266-273, e alle osservazioni di R. BIZZOCCHI su alcuni lavori più recenti, in *Sentimenti e documenti*.

[12] Cfr. Ph. STEWART, *Le Masque et la parole*.

Una concorrenzialità che, tra l'altro, consentì ai fedeli/sudditi (ma soprattutto al sesso femminile, fino al Settecento oggetto di una specifica tutela giuridica) di sfruttare tutte le opportunità di ricorso alla giustizia offerte dal foro ecclesiastico e da quello secolare. Laddove era possibile si è cercato di mettere a confronto l'attività di controllo esercitata dalle autorità ecclesiastiche con quella perseguita dai poteri secolari, attraverso un'indagine su più livelli: dalla produzione delle leggi all'interpretazione dei giuristi fino alla prassi giudiziaria. L'intento è di mettere in luce i diversi livelli di mediazione messi in atto dai giuristi e dagli 'operatori' dei tribunali, evitando di contrapporre norme e pratiche. Il discorso normativo abbraccia dunque diritto canonico e *ius commune*, leggi della Chiesa e leggi dei principi, interpretazioni dei giuristi e trattati di morale, in un ambito territoriale che si estende ai diversi stati italiani. La prassi giudiziaria è stata indagata a partire dal contesto della diocesi fiorentina, perché le fonti processuali conservate presso l'archivio arcivescovile di Firenze coprono, in una serie pressoché ininterrotta, un lungo arco temporale di tre secoli (fine XV - fine XVIII secolo).

La prima parte del libro traccia un quadro di sintesi della dibattutissima questione dei matrimoni clandestini e delle misure adottate, in particolare nell'Italia centro-settentrionale, per contrastarne la diffusione, sia da parte dei poteri secolari che da parte dell'autorità ecclesiastica, fino alla svolta rappresentata dal concilio di Trento. Due diverse definizioni di clandestinità stavano alla base dei provvedimenti emanati per limitare la diffusione dei matrimoni clandestini: il potere temporale rivendicava ai padri il controllo delle scelte matrimoniali dei figli; quello ecclesiastico richiedeva specifiche forme di pubblicità alla celebrazione delle nozze. È significativo che nella legislazione statutaria delle città tardo-medievali il reato di matrimonio clandestino si configurasse sul modello del ratto, anticipando gli orientamenti giuridici che in Francia, tra Cinque e Seicento, attraverso l'ardita configurazione del reato di *rapt de séduction*, giunsero fino a dichiarare nulli i matrimoni contratti senza il consenso paterno. In questo contesto, la questione del consenso femminile – al ratto, al matrimonio clandestino, allo stupro –

diventa centrale, dato che, come emergerà chiaramente nel corso del Settecento, consentiva di insinuare un'ombra di sospetto sulle donne, responsabilizzandole, al pari del partner maschile, del comportamento illecito.

All'elaborazione delle due diverse definizioni di clandestinità avevano dato un contributo decisivo, rispettivamente, civilisti e canonisti. Gli schieramenti, tuttavia, non furono sempre così rigidi. Soprattutto nella prima metà del Cinquecento, a differenza di quanto accadeva in Francia o in Spagna, insigni civilisti misero in dubbio la legittimità delle misure adottate dal potere secolare per porre i matrimoni sotto la tutela dei padri: prima, quindi, che i decreti tridentini esprimessero la loro condanna di ogni intervento limitativo della libera scelta del partner. Tra i canonisti, invece, la diffusa ostilità verso i matrimoni clandestini indusse alcuni a considerare l'assenza dei genitori e dei parenti, più che l'assenza di generici testimoni, come un segno inequivocabile di clandestinità. Anche il lungo dibattito tridentino rivelò la presenza di posizioni sensibili alle esigenze del controllo familiare, oltre che attente a riconoscere ai principi il diritto di legiferare sul matrimonio in quanto contratto. Come è noto, solo dopo accese controversie finì con il prevalere l'accezione di clandestinità che esigeva una forma pubblica di celebrazione e non il consenso paterno. Il matrimonio fu così posto sotto il controllo ecclesiastico e al parroco venne affidato un ruolo di primo piano nello svolgimento della cerimonia nuziale. Fu questa la novità più rilevante, resa possibile dalla valorizzazione del ruolo pastorale che i padri conciliari vollero attribuire al parroco.

Nella seconda parte ricostruisco, servendomi principalmente delle fonti processuali della diocesi fiorentina, le resistenze e gli adattamenti, da parte dei fedeli, al modello tridentino di matrimonio. Ho privilegiato il momento della formazione del matrimonio – anziché la sua rottura – perché consente di indagare i complessi rapporti tra norme e pratiche in un periodo storico in cui sono le forme di celebrazione del matrimonio ad essere profondamente rinnovate sul piano normativo. Inoltre l'istituto della promessa (o sponsali), che i decreti tridentini avevano volutamente trascurato per dare rilievo alla cerimonia davanti al parroco, continuò in realtà a rappresentare per i fedeli

un impegno vincolante che dava avvio al rapporto di coppia. Di conseguenza, una volta affermatosi il modello tridentino che, imponendo una precisa forma di celebrazione, riduceva i margini di incertezza sulla validità del vincolo, gran parte della conflittualità matrimoniale si spostò sulle promesse disattese. Lungi dallo scomparire dalle pratiche sociali, la promessa diventò un terreno di conflitti che, tra Sei e Settecento, costrinse sia le autorità ecclesiastiche sia i poteri secolari ad intervenire per mettere sotto controllo un istituto che era stato sempre regolato dalle consuetudini locali.

I conflitti tra promessi sposi nascondono spesso conflitti con le famiglie. Qui si pone un nodo problematico importante. L'accento posto dal concilio di Trento sul libero consenso degli sposi, in opposizione al consenso paterno richiesto dai protestanti (ma anche da alcuni sovrani cattolici), ha effettivamente favorito la libertà di scelta dei figli? Si può parlare, in ambito tridentino, di un processo di affermazione della coscienza individuale, che una lunga tradizione storiografica ha attribuito piuttosto alla riforma protestante, sulla base del principio della libertà di coscienza rivendicato da Lutero? I processi della diocesi fiorentina non danno una risposta univoca: suggeriscono, tuttavia, una certa flessibilità e adattabilità, da parte delle gerarchie ecclesiastiche locali, di fronte alle esigenze dei ceti sociali interessati a difendere i loro privilegi di rango, soprattutto tra Sei e Settecento, in sintonia con il revival dei valori aristocratici, che non rimase circoscritto alle *élites*, ma coinvolse più ampi strati sociali.

Nei decenni immediatamente successivi al concilio di Trento si registrò invece un forte impegno a favore della libera scelta, in particolare delle figlie, le cui voci di ribellione difficilmente giungevano fino alla corte giudiziaria, data la forte soggezione all'autorità paterna. Collocate in monasteri per sottrarle all'influenza familiare e sottoposte ad interrogatori incalzanti, alcune di loro riuscirono ad aprire il proprio animo e a rivelare i propri sentimenti, opponendosi alla volontà dei padri. Come spiegare un intervento ecclesiastico così esplicitamente teso a favorire la ribellione delle figlie? In un periodo in cui la Chiesa si proponeva di estendere il suo controllo sui comportamenti individuali e

familiari, il modello di donna succube dell'autorità paterna non era più accettabile. Non a caso, a mano a mano che sul finire del secolo si andava affermando l'egemonia ecclesiastica sullo svolgimento del matrimonio, lo slancio a favore della libera scelta femminile andò esaurendosi. Ma se è indubbio che l'obiettivo era di imporre un maggior controllo da parte del corpo ecclesiastico (e non di ampliare la libertà di scelta dei singoli), non sappiamo che effetti abbia prodotto su delle giovani ragazze quelle insistenti sollecitazioni a scrutarsi nell'animo per decidere in piena autonomia il proprio futuro. Il rapporto privilegiato intrattenuto dalla Chiesa cattolica col sesso femminile seguì percorsi talvolta contraddittori e sicuramente mutevoli nel tempo, che rendono complessa la questione, dibattuta da lunga data, del ruolo svolto dalla Controriforma cattolica da un lato, e dalla Riforma protestante dall'altro, nel modificare le relazioni tra i sessi[13].

La stessa questione si ripropone a proposito della disciplina dei comportamenti sessuali. Gli studi di area protestante hanno da tempo messo in luce l'attività di controllo della morale sessuale esercitata dai tribunali ecclesiastici (in Inghilterra) e matrimoniali e concistoriali (nelle città tedesche e svizzere)[14]. In ambito cattolico l'attenzione si è concentrata sulla normativa[15] – costituzioni sinodali, avvertimenti ai parroci, manuali per confessori – che, dalla metà del Cinquecento, ha teso a reprimere la sessualità al di fuori del matrimonio (ma soprattutto prima del matrimonio). Nei processi del tribunale fiorentino – in particolare quelli criminali – troviamo la conferma di questa volontà di punire i comportamenti sessuali illeciti. Un risultato certo è che di

[13] Il recente volume di G. ZARRI, *Recinti*, fa il punto della questione. Sulla femminilizzazione del cattolicesimo in età moderna si veda anche A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, pp. 520 ss.

[14] Per l'Inghilterra rinvio ai classici lavori di L. STONE, *Famiglia, sesso e matrimonio*; J. GILLIS, *For Better, for Worse*; M. INGRAM, *Church Courts, Sex, and Marriage*. Per l'area tedesca e svizzera, su cui la bibliografia è ormai molto ampia, si vedano almeno L. ROPER, *The Holy Household* e, della stessa autrice, *Oedipus and the Devil*; J. HARRINGTON, *Reordering Marriage*; S. BURGHARTZ, *Zeiten der Reinheit*.

[15] Tra le eccezioni J.-L. FLANDRIN, *Amori contadini*.

sesso non si parla più nelle carte processuali. A partire dagli ultimi decenni del Cinquecento scompare qualsiasi accenno alle effusioni d'amore che erano consentite ai giovani dopo lo scambio della promessa. Non solo perché la copula carnale, dopo Trento, aveva perduto d'importanza, ai fini processuali, non potendo più far «presumere» il consenso *de praesenti*; ma probabilmente anche per una certa reticenza a svelare comportamenti che la Chiesa voleva avvolti dal senso del peccato e affidati al segreto del confessionale. I disinibiti racconti del primo Cinquecento diventano timide allusioni alle «parti vergognose». Di fronte ai giudici ecclesiastici il linguaggio della sessualità cambia di segno.

Ma ciò non significa necessariamente che i giovani si astenessero dai rapporti fisici. Di sessualità prematrimoniale si parla infatti nei tribunali criminali secolari: i processi per stupro non violento non raccontano storie di incontri occasionali, bensì di relazioni di lunga durata che, invece di concludersi con le nozze, si interrompevano per qualche motivo (per stupro non si intendeva, come oggi, la violenza carnale, bensì la seduzione di una nubile vergine o di una vedova casta, in cui la violenza era solo un'aggravante). Nello Stato fiorentino fin dal primo Seicento lo stupro, insieme agli altri reati sessuali di misto foro, diventò di esclusiva pertinenza del foro secolare. Il declino della giurisdizione penale ecclesiastica sui laici è una questione cruciale dei rapporti tra Stati e Chiesa, che ebbe tempi e modalità diverse a seconda del contesto. La rinuncia della Chiesa ad esercitare un potere coercitivo sui laici è certo un aspetto del processo di secolarizzazione della società, ma è anche il segno – come è stato scritto – di una «grande riconversione» realizzata dalla Chiesa, «per sviluppare il controllo dei comportamenti non più sul piano del diritto ma su quello dell'etica»[16]. I comportamenti sessuali illeciti si trasformarono, per la Chiesa, da crimine in peccato. L'enfatizzazione della natura sessuale del peccato andava nella stessa direzione. Il compito di moralizzazione dei costumi fu sempre più affidato a confessori e missionari.

[16] P. Prodi, *Il concilio di Trento*, p. 24 e ora, dello stesso autore, *Una storia della giustizia*, pp. 275 ss.

Con quali conseguenze? Adriano Prosperi ha sufficientemente chiarito che il loro successo – riferendosi in particolare ai missionari – non stava certo nell'aver sradicato frequentazioni e convivenze prematrimoniali, che sopravvissero a lungo, quanto nell'essere riusciti «a trasformare in trasgressione individuale o peccato – da addebitare alla 'debolezza della carne' – dei comportamenti che in realtà obbedivano a regole sociali antichissime»[17]. Anche questa battaglia richiese comunque tempi lunghi. Ancora sullo scorcio del Settecento le fonti processuali rivelano la persistenza del vecchio modo di concepire i rapporti sessuali prematrimoniali come legittimi, a patto che il fidanzamento si concludesse con le nozze. Probabilmente fu solo nell'Ottocento che la battaglia risultò vittoriosa.

Il problema dell'applicazione dei decreti tridentini sul matrimonio va quindi scomposto su più piani. Non c'è dubbio che le forme di celebrazione imposte dal concilio di Trento siano state rapidamente accettate dai fedeli, non sempre sostituendole ai vecchi riti, ma aggiungendole a quelli: il prete diventa una presenza indispensabile allo svolgimento del matrimonio, in quanto garantisce la certezza del vincolo più efficacemente delle consuetudini locali. Ma il passaggio dallo stato di celibe a quello di coniugato richiede ancora tempi lunghi. Nonostante le ripetute raccomandazioni dei sinodi diocesani ad accorciare i tempi tra sponsali e nozze, la difficoltà di mettere su casa incide pesantemente sui tempi di costruzione del matrimonio. Tanto più nel Settecento, quando l'età al matrimonio tende ad elevarsi. In questo quadro, è ovvio che il contenimento della sessualità prematrimoniale stenta ad affermarsi.

La società settecentesca appare ancora fortemente indisciplinata e, soprattutto, percorsa da fermenti nuovi. Forme di sociabilità diverse da quelle tradizionali, perché trovano spazio nei luoghi domestici e coinvolgono entrambi i sessi, si diffondono anche tra i ceti popolari, urbani e rurali. Non a caso, in questo secolo, nella trattatistica morale si percepisce una nuova immagine delle

[17] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, pp. 658-659 e *passim*. Sulla confessione come strumento di controllo della sessualità del primo Seicento ha insistito G. ROMEO, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile*.

relazioni tra i sessi, in cui è la donna ad assumere un ruolo attivo e quindi a dare scandalo: la donna coniugata di rango aristocratico, che intrattiene rapporti ambigui col suo cavalier servente, o cicisbeo; la ragazza del popolo troppo libera di conversare, che usa sfacciatamente le sue arti seduttive per farsi sposare – o dotare – da giovani di buona famiglia. Sullo sfondo, si percepisce la situazione difficile dei figli cadetti, esclusi dal mercato matrimoniale per preservare l'integrità dei patrimoni nobiliari, i quali, se non erano destinati alla carriera ecclesiastica, potevano consolarsi facendo da cicisbei a qualche dama oppure frequentando ragazze di ceto inferiore, col rischio di restare impigliati nelle maglie troppo strette della normativa canonica sullo stupro.

Il dibattito sullo stupro è un buon punto di osservazione per indagare i mutamenti in atto. Innanzitutto va notato che i progetti di riforma maturarono in alcuni ambienti del mondo ecclesiastico, prima di diventare un cavallo di battaglia dei principi riformatori. Su questo piano si registrò una significativa convergenza tra chierici e laici. Oggetto di critica era la normativa canonica che obbligava il seduttore a sposare o dotare la donna, sulla base del principio della presunzione di seduzione, in virtù del quale la responsabilità era attribuita esclusivamente all'uomo. Questo carattere di tutela penale della sedotta, che la cultura giuridica d'antico regime aveva fino allora garantito al sesso femminile, entra in crisi nel corso del Settecento[18]: non per riconoscere la possibilità di un rapporto ugualitario tra i due sessi, considerati parimenti responsabili di una relazione sessuale, bensì per colpevolizzare e punire la donna, alla quale non si poteva attribuire il diritto di far uso del proprio corpo, ma solo di venderlo in quanto meretrice, e per alleggerire l'uomo dai

[18] I primi studi su questi temi sono stati condotti da G. ALESSI, *L'onore riparato* e *Il gioco degli scambi*. Secondo Tullio Padovani non si dovrebbe, in realtà, parlare di una 'tutela diretta' della donna, perché lo scopo era di incanalare la funzione procreatrice femminile nell'ambito esclusivo della famiglia legittima, non di tutelare una sfera di libertà della donna, punendo da un lato le deviazioni sessuali delle donne nubili (stupro) e dall'altro quelle delle donne coniugate (adulterio); cfr. T. PADOVANI, *I delitti nelle relazioni private*, pp. 220-226.

compiti di tutela della sessualità femminile. Lo stesso processo di deresponsabilizzazione maschile si verificò nei confronti dei figli illegittimi, la cui responsabilità non fu più attribuita ai padri, ma ricadde interamente sulle madri, colpevoli di aver ceduto alle insidie maschili. Una lunga tradizione giuridica che, nelle relazioni illecite tra i sessi, aveva individuato il colpevole nel partner maschile e la vittima in quello femminile – dal ratto al matrimonio clandestino fino allo stupro/seduzione – veniva messa radicalmente in discussione.

Ma non si capirebbero gli esiti del dibattito sullo stupro – soprattutto quando era preceduto da una promessa di matrimonio – se non si tenesse conto di un altro mutamento profondo che si verificò nel Settecento: la perdita del carattere vincolante degli sponsali. Il matrimonio non fu più l'esito obbligato di una promessa, anche se per i fedeli quest'ultima mantenne il significato di impegno che scandiva i tempi lunghi del matrimonio. La questione maturò nell'ambito della discussione sulle temutissime *mésalliances*: per evitare matrimoni disuguali bisognava ridimensionare l'obbligatorietà degli sponsali. Innanzitutto diventò più difficile reclamare in giudizio l'adempimento della promessa: era necessario presentare prove scritte e dimostrare che i genitori erano consenzienti. Quindi quel consenso paterno che il concilio di Trento aveva rifiutato di accogliere come requisito della validità del matrimonio, veniva ora reintrodotto al momento della promessa, che, come sappiamo, rappresentava il momento cruciale delle trattative familiari. In secondo luogo diventò più facile sciogliere una promessa. Fu difatti riconosciuta la legittimità di cambiare idea, per motivi interiori che non potevano essere sottoposti alla valutazione di un giudice. I fidanzati stessi si cautelavano dall'eventuale cambiamento d'idea del partner prevedendo il pagamento di una penale per chi rompeva la promessa: al di fuori, quindi, del controllo ecclesiastico, cui spettava il giudizio sullo scioglimento di una promessa. Tutto ciò ebbe conseguenze rilevanti sul modo di concepire la scelta matrimoniale: l'amore-amicizia (non l'*amour-passion*, che continò ad essere stigmatizzato), così come l'odio, acquistarono peso nel fare – o disfare – i rapporti di coppia. Ai sentimenti fu attribuito un ruolo importante nella formazione della famiglia

e nel raggiungimento della felicità individuale. Sempre, però, sotto l'egida della figura paterna. La scelta individuale non si era ancora affrancata dall'autorità del padre, che anzi dal codice Napoleone fu ulteriormente rafforzata.

Nonostante che queste idee circolassero nel mondo ecclesiastico già dai primi del Settecento (ma i teologi della Seconda Scolastica avevano da tempo messo in discussione la forza coattiva degli sponsali, limitatamente al foro della coscienza), furono i poteri secolari a trarne tutte le conseguenze, giungendo a privare la promessa di qualsiasi effetto vincolante e ad introdurre l'azione civile per risarcimento dei danni. Bisognerà attendere il nuovo codice di diritto canonico del 1917 perché la Chiesa elabori giuridicamente una nuova definizione di sponsali, che escluda qualsiasi intervento esterno finalizzato al loro adempimento o scioglimento.

Sullo scorcio del Settecento, i processi di secolarizzazione sono in atto. Il controllo dei comportamenti matrimoniali e sessuali passa nelle mani dei principi illuminati: non più solo i comportamenti illeciti come lo stupro, l'adulterio, il concubinato, ma anche la promessa, la separazione e, nella Lombardia di Giuseppe II, tutto il contenzioso matrimoniale. Il caso toscano è illuminante: la riforma giudiziaria messa in atto da Pietro Leopoldo interessò sia le strutture secolari che quelle ecclesiastiche. L'abolizione del foro ecclesiastico andò di pari passo con l'organizzazione di una nuova forza di polizia, capillarmente radicata sul territorio, che continuò a perseguire come reati i comportamenti considerati illeciti dalla morale cattolica. Ad essa – e non più ai tribunali ecclesiastici – ricorsero uomini e donne per risolvere i loro problemi di vita affettiva e coniugale. Quali novità introdusse questo passaggio di competenze? Un dubbio si affaccia: i nuovi corpi di polizia ereditarono il sistema di controllo sulla vita privata dei sudditi che fino allora era stato esercitato dalle autorità ecclesiastiche. Ne ereditarono, soprattutto, come suggerisce Elena Brambilla[19], le procedure «segrete» e «riservate» dei tribunali vescovili e inquisitoriali, che, insieme ad altri sistemi più morbidi, avevano consentito di dare avvio a quel controllo

[19] E. BRAMBILLA, *Giuristi, teologi e giustizia ecclesiastica*.

delle coscienze che era stato un obiettivo della Chiesa post-tridentina. Allo stesso tempo, però, pur tra aspri conflitti, si andavano ponendo le basi per l'affermazione dell'autonomia della sfera del singolo, rispetto alla sfera su cui si estendeva il potere pubblico, che diventò uno dei cardini della concezione liberale dello Stato.

L'idea di questo libro è nata molti anni fa, in occasione degli incontri preparatori del convegno dedicato a Giuseppe Pansini. L'incoraggiamento datomi, in quella sede, da Francesco Margiotta Broglio mi è stato di grande stimolo per affrontare un tema di ricerca per me del tutto nuovo.

Molte persone mi hanno aiutato nel corso del lavoro. Vorrei ringraziare innanzitutto il direttore e il personale dell'Archivio Arcivescovile di Firenze – don Gilberto Aranci, Giuliano Bellacci e Rossella Tarchi – per la loro disponibilità e competenza, che hanno enormemente facilitato le mie ricerche. La Biblioteca Nazionale di Firenze è stata un ambiente di lavoro insostituibile per la ricchezza del patrimonio librario e la collaborazione del personale della sala di consultazione. Inoltre, anche grazie all'interessamento di Anthony Molho, ho trascorso un periodo di studio presso la Brown University di Providence (Rhode Island), che mi ha offerto la possibilità di consultare, tra l'altro, le collezioni dalla John Carter Brown Library.

Ho ricevuto preziosi consigli e suggerimenti da chi ha letto, in parte o integralmente, il manoscritto: Elena Brambilla, Alessandra Contini, Tiziana Di Zio, Elena Fasano Guarini, Ottavia Niccoli, Giovanni Minnucci, Alessandra Pescarolo, Paolo Prodi, Adriano Prosperi, Mario Rosa, Giovanni Rossi, Anna Scattigno, Gabriella Zarri. Un grazie particolare va a Pietro Stella, che con grande cura ha postillato buona parte del mio lavoro, aiutandomi a eliminare errori e imprecisioni. Inutile aggiungere che degli errori rimasti solo io sono responsabile. Molti amici mi hanno generosamente fornito indicazioni bibliografiche e archivistiche: ho cercato di darne conto nelle note al testo. Con Anna Scattigno e Maria Pia Paoli ho avuto un dialogo continuo e ricco di sollecitazioni, che mi è stato prezioso soprattutto nei momenti di difficoltà.

I seminari sui processi matrimoniali, che dal 1996 si svolgono presso l'Istituto storico italo-germanico in Trento sotto la guida instancabile di Silvana Seidel Menchi e Diego Quaglioni, sono stati il luogo ideale di discussione di molti dei temi che ho affrontato nel mio lavoro e di serrato confronto con altre esperienze italiane e straniere. Ai due coordinatori sono enormemente grata, non solo per avermi incoraggiata nella fase finale della stesura, ma anche per aver proposto il mio libro nella prestigiosa collana dell'Istituto trentino. Chiara Zanoni Zorzi ha curato, con professionalità e simpatia, l'edizione del testo.

I seminari di storia delle donne/storia di genere, organizzati presso il Dipartimento di Storia moderna e contemporanea dell'Università di Pisa insieme con Vinzia Fiorino, Laura Savelli, Mirella Scardozzi ed Anna Scattigno, hanno rappresentato un altro importante momento di confronto e di stimolo per il mio lavoro.

Un drappello di studenti e studentesse del Dipartimento pisano si è appassionato, come me, alla ricerca d'archivio su questi temi. Con Georgia Arrivo, Chiara La Rocca e Sara Luperini c'è stato un intenso scambio di idee, che mi auguro possa continuare a lungo.

Dedico questo libro a Simone e Pietro.

Parte prima

La certezza del vincolo e il problema dei matrimoni clandestini

Prologo

La costruzione del matrimonio cristiano

È a partire dall'anno mille che la Chiesa cominciò ad imporre la propria competenza in materia di matrimonio. A dettare le regole e a giudicare: in una parola, ad esercitare il controllo dell'istituto matrimoniale. Non per sottrarlo al potere secolare, che non aveva alcuna giurisdizione in merito, bensí ai singoli individui. Il matrimonio era un affare privato, gestito interamente dalle rispettive famiglie, più che dai partner stessi, dato che rappresentava un patto di alleanza.

Il contesto che rese possibile l'avvio del lungo processo che portò il matrimonio sulla soglia della chiesa (solo più tardi al suo interno) e le controversie matrimoniali nelle aule dei tribunali ecclesiastici fu la riforma gregoriana dell'XI secolo, nota anche come rivoluzione papale[1]. Di contro alle ingerenze pesanti del potere feudale – lo scontro, come è noto, si concentrò sul problema della nomina dei vescovi – i riformatori affermarono l'autonomia della chiesa dal potere secolare, la separazione tra sacro e profano, tra chierici e laici, insistendo però sul compito della chiesa di riformare il mondo, sotto la guida di un papato autorevole. L'ampliamento della sfera giurisdizionale di pertinenza della Chiesa, che ne conseguiva, richiedeva la diffusione di una rete di tribunali ecclesiastici dotati di personale specializzato e l'elaborazione di un corpo unitario e distinto di leggi e procedure, che mettesse ordine e chiarezza nelle fonti canonistiche che si erano andate accumulando nel tempo. Sarà l'opera di Graziano – apparsa intorno al 1144 col titolo significativo di *Concordia discordantium canonum* – a dare l'avvio al diritto canonico dell'età classica, ormai definitivamente

[1] H. J. BERMAN, *Law and Revolution.*

separato dalla teologia, e ad essere utilizzata – peraltro con molta elasticità – dai tribunali ecclesiastici come strumento normativo. Il revival del diritto romano e la nascita delle prime università diedero l'impulso decisivo alla costruzione di un nuovo ed organico diritto della Chiesa, che d'ora in poi verrà insegnato, commentato e continuamente arricchito dalle diverse scuole di glossatori.

Questo rinnovamento ebbe conseguenze importanti – anche se inizialmente solo indirette – sulla dottrina del matrimonio. I riformatori dovettero combattere su due fronti: da un lato contro chi sosteneva il matrimonio dei chierici; dall'altro contro chi condannava qualsiasi forma di sessualità, anche se finalizzata alla procreazione. Utilizzando il principio di distinzione degli ordini voluto da Gregorio VII, riuscirono ad imporre un concetto di matrimonio altamente spirituale, sferrando un duro attacco contro tutte le posizioni antimatrimoniali: ai chierici si addiceva il celibato, ai laici la vita coniugale[2]. Pur ribadendo la perfezione dello stato verginale rispetto a quello coniugale – che restava all'ultimo posto della gerarchia della perfezione, dopo la verginità e la continenza perpetua – i riformatori si sforzarono di legittimare il matrimonio, insistendo sulla sua istituzione divina. Ovviamente, fu necessario regolamentare rigidamente i rapporti sessuali all'interno del matrimonio, non solo finalizzandoli alla procreazione, ma anche prevedendo una rigida casistica di comportamenti leciti tra marito e moglie.

Mancava, nell'XI secolo, una teoria coerente sull'elemento costitutivo del matrimonio. Cosa rendeva un matrimonio valido? Bastava il consenso – secondo la tradizione romana espressa nella celebre affermazione del giurista Ulpiano «consensus facit nuptias» – oppure era necessario che fosse perfezionato dalla consumazione, come suggerivano sia il passo della Bibbia in cui marito e moglie sono definiti «una sola carne», sia la tradizione germanica, più attenta a sottolineare l'importanza dell'atto sessuale nella conclusione del matrimonio? Stabilire quale fosse il momento in cui si formava il legame matrimoniale era questione

[2] G. DUBY, *Matrimonio medievale,* pp. 36-37; C.N.L. BROOKE, *Il matrimonio nel Medioevo*, pp. 75 ss.

di grande importanza, perché consentiva ai tribunali ecclesiastici di distinguere il matrimonio da altri rapporti casuali e di attribuirvi gli effetti giuridici della legittimazione dei figli e della trasmissione dei beni. Non erano previste, infatti, forme di celebrazione che rendessero immediatamente riconoscibile il momento della formazione del matrimonio. Le accese discussioni che, tra il Mille e la metà del XII secolo, impegnarono canonisti e teologi vertevano sul ruolo da attribuire alla volontà e alla *copula carnalis*. Nessun accenno – con l'unica eccezione di Pier Damiani – a forme solenni e pubbliche di celebrazione[3].

Sia le posizioni a favore del consenso come elemento costitutivo del matrimonio, diffuse soprattutto tra i teologi, sia quelle a favore della *copula carnalis*, più comuni tra i canonisti, erano piene di incertezze e ambiguità. Furono le due grandi sintesi apparse, a pochi anni di distanza, alla metà del XII secolo – il *Decretum* di Graziano e le *Sententiae* di Pietro Lombardo – ad offrire una prima sistematizzazione e rielaborazione delle posizioni, rispettivamente, dei canonisti e dei teologi.

Graziano si proponeva di trasformare le dissonanze in armonia, di conciliare le discordanti interpretazioni dei testi canonici. La sua teoria della formazione del matrimonio ne è un esempio illuminante. Il consenso e la consumazione rappresentano – secondo Graziano – due distinte fasi, entrambi importanti, nella formazione del vincolo matrimoniale. Distinguendo il *matrimonium initiatum* – espresso dal consenso di entrambi i partner – dal *matrimonium ratum* – ratificato e reso perfetto dalla *copula* – cerca di conciliare, seppur con qualche ambiguità, le due opposte teorie. Non c'è dubbio che la consumazione assume, agli occhi di Graziano, un'importanza decisiva ai fini della pubblicità, stabilità e indissolubilità del vincolo. Solo il *matrimonium ratum et consumatum* è indissolubile.

Diversa la posizione di Pietro Lombardo. Ispirandosi a Ugo di San Vittore, non dà rilievo alla distinzione tra matrimonio

[3] Per una analisi dettagliata del dibattito – che coinvolse personaggi importanti come Ivo di Chartres, Anselmo di Laon e Ugo di San Vittore – rinvio a G. Le Bras, *Mariage*, coll. 2137-2149.

non consumato e matrimonio consumato, ma al consenso tra i partner, che può essere *per verba de futuro* o *per verba de praesenti*. Perché è il consenso che fa il matrimonio. E, significatamente, solo il consenso dei partner, non quello dei genitori. La promessa (il consenso *per verba de futuro*), anche se accompagnata dal giuramento, è scioglibile; mentre il consenso espresso *per verba de praesenti* costituisce il matrimonio con i suoi requisiti di unità e indissolubilità. Come vedremo, la distinzione tra promessa e matrimonio – basata esclusivamente su un'espressione linguistica – avrà vita difficile sul piano dei comportamenti sociali. Ma qui interessa sottolineare il successo della teoria consensualistica a partire dalla fine del XII secolo: dapprima tra i *magistri* dell'università di Parigi, dove Pietro Lombardo insegnava, e successivamente nelle soluzioni legislative adottate dai singoli papi in occasione di specifici casi da risolvere. La questione di più difficile soluzione era quando una persona, dopo aver contratto matrimonio *per verba de praesenti*, ne contraeva un altro, con un secondo partner, e lo consumava. Quale dei due vincoli era valido? Le risposte date da Alessandro III mostravano ancora qualche segno di incertezza. In diverse decretali espresse la validità del primo, puramente consensuale, richiedendo però una certa forma nell'espressione del consenso, oppure la presenza di testimoni, o, ancora, le solennità previste dalle consuetudini locali. Una grande importanza veniva quindi attribuita alle forme di celebrazione del matrimonio, che ne garantissero la pubblicità, pur non considerandole requisiti di validità del vincolo. In altre decretali, invece, Alessandro insistette sul valore della consumazione. Stabilì che il rapporto sessuale intervenuto tra il partner e un parente dell'altro, prima del matrimonio, impedisse la conclusione del matrimonio. O, ancora, che la non consumazione, a causa dell'impotenza di uno dei coniugi, rendesse nullo il matrimonio[4].

Da Innocenzo III in poi la scelta consensualistica diventa più netta. È esclusivamente il consenso – al presente – che fa il matrimonio. La *copula carnalis*, pur non contribuendo specifi-

[4] Ch. DONAHUE Jr., *The Dating of Alexander the Third's Marriage Decretals*. Si veda anche J.A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society*, pp. 332-336.

camente alla formazione del vincolo, continua però a svolgere un ruolo importante: l'atto sessuale costituisce una presunzione inconfutabile di consenso al presente. La teoria del matrimonio presunto ebbe grande fortuna, nonostante alcune opposizioni significative – basti pensare ai maggiori teologi del XIII secolo: san Bonaventura, san Tommaso e Duns Scoto. Essa fu ampiamente utilizzata nei secoli successivi per esigere dai tribunali ecclesiastici il riconoscimento del matrimonio su richiesta di uno dei partner. Ma non servì a rendere meno incerti i confini tra promessa e matrimonio.

Nella dottrina matrimoniale che veniva elaborata in questi secoli, anche la promessa, come la consumazione, ha un'importanza maggiore di quanto non appaia ad una prima analisi, probabilmente su influsso dei diritti germanici, che non distinguevano tra due istituti specifici quali erano la promessa e il matrimonio nel diritto romano, bensì tra due tappe di uno stesso processo: la *Verlobung* – tradotta in latino col termine *desponsatio* – che è già un impegno matrimoniale, e la *Trauung* (*traditio puellae*), che ne sancisce la conclusione col trasferimento della donna nella casa del marito[5]. Il diritto canonico, pur ispirandosi al diritto romano nel reintrodurre la distinzione tra promessa e matrimonio, se ne distacca in modo significativo perché, a differenza di questi, obbliga all'adempimento della promessa, se questa viena scambiata liberamente, ad una età non inferiore ai sette anni e, possibilmente, confermata da un giuramento[6]. Il rapporto tra promessa e matrimonio diventa, in qualche modo, vincolante. In caso di rottura unilaterale il partner abbandonato poteva ricorrere al tribunale ecclesiastico per ottenerne l'adempimento.

L'originalità della teoria consensualistica sta nell'accento posto sulla volontà dei contraenti. Con Pietro Lombardo la scelta matrimoniale è definitivamente attribuita ai partner. Molto è stato scritto sul ruolo che l'individuo veniva così ad assumere, finalmente svincolato dai poteri esercitati dalle famiglie, dai clan,

[5] J. GAUDEMET, *Il matrimonio*, pp. 71-72, 77-79, 139-140.

[6] Il giuramento dà forza alla promessa. La sua diffusione è testimoniata dal fatto che in alcuni luoghi gli sponsali sono chiamati *iura*. Cfr. Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Zaccaria*, p. 117; D. BIZZARRI, *Per la storia dei riti nuziali*, p. 618.

dai lignaggi, dai signori feudali[7]. Poco, invece, sulla definizione di libera volontà che va elaborandosi in parallelo con la teoria consensualistica. Il consenso al matrimonio non doveva essere inficiato dall'errore (sull'identità del partner o su una sua qualità essenziale), né dalla paura. È la teoria dei vizi del consenso, sconosciuta al diritto romano, che si basa su un lungo *dictum* del *Decretum* di Graziano, dove, per la prima volta, si distingueva, tra i diversi tipi di errore circa la persona, quelli che viziavano il consenso e rendevano il matrimonio nullo e quelli che non avevano conseguenze d'alcun genere. La paura, provocata da minacce o violenze, comportava la nullità solo se queste erano in grado di impressionare «constantem virum vel constantem feminam». Panormitano aggiungeva – segno, anche questo, dell'importanza attribuita alla *copula carnalis* nella teoria consensualistica – che il rapporto sessuale volontario era però in grado di purgare il *metus* e rendere valido il matrimonio[8]. Intorno alla difficile definizione di *constans vir* e, soprattutto, alla distinzione tra *metus* e timore reverenziale ruoteranno le riflessioni dei teorici e i dibattimenti processuali nei casi di conflitti tra genitori e figli.

La Chiesa impose tuttavia dei limiti alla libera scelta costruendo intorno al matrimonio una fitta rete di impedimenti. L'estensione delle proibizioni era considerevole, perché non si limitava ai consanguinei (coloro che avevano legami di sangue), ma anche agli affini (imparentati dal vincolo matrimoniale) e ai parenti spirituali (legati dal vincolo di padrinaggio). Nel 1215 il IV concilio Lateranense ridusse i gradi proibiti di consanguineità da sette a quattro, perché gli ultimi tre non venivano rispettati e il ricorso alla dispensa era frequentissimo.

Jack Goody ha suggerito un'interpretazione della lotta condotta dalla Chiesa contro la consanguineità basata sul conflitto di interessi, relativamente alla proprietà della terra, tra potere ecclesiastico e poteri feudali. Limitando le opportunità matrimoniali –

[7] J.T. NOONAN Jr., *Power to Choose.*

[8] H.J. BERMAN, *Law and Revolution*, pp. 227-228; J. GAUDEMET, *Il matrimonio*, pp.137-138; G. LE BRAS, *Mariage*, coll. 2193-2194.

e quindi la trasmissione dei beni – tra membri appartenenti allo stesso ceppo familiare, la Chiesa riuscì ad evitare l'eccessiva concentrazione della terra nelle mani della nobiltà feudale e ad assicurarsi una parte rilevante di questi patrimoni attraverso i lasciti testamentari delle famiglie in estinzione[9]. In questa prospettiva risulta poco comprensibile l'adesione ai nuovi codici di comportamento da parte di laici interessati a perpetuare il lignaggio e la trasmissione dei beni al suo interno. Più opportuno mi sembra sottolineare l'importanza che ha avuto il tabù dell'incesto – in senso lato – nella formazione della politica esogamica della Chiesa. Il matrimonio è lo strumento che consente di portare la pace laddove c'è la guerra, di allargare i confini dell'amore-carità. Un famoso passo di sant'Agostino – ripreso, non a caso, da Graziano – recitava: il matrimonio «seminarium est caritatis»[10].

Il modello ecclesiastico – come è noto – si afferma rapidamente nell'Occidente cristiano. A partire dal XII secolo il matrimonio diventa monogamo, indissolubile, basato sul consenso dei partner, regolato da una fitta trama di impedimenti che ne sanciscono l'esogamia. I rapporti sessuali extramatrimoniali sono condannati e puniti. L'inserimento tra i sette sacramenti – solennemente sancito al concilio ecumenico di Lione del 1274[11] – oltre a giustificarne l'indissolubilità, lo sottopone alla competenza giurisdizionale della Chiesa. Nonostante l'impopolarità di molte di queste norme, nonostante le resistenze e le trasgressioni – di cui restano tracce, a partire dal XIV secolo, negli archivi dei tribunali ecclesiastici – il modello proposto dalla Chiesa riuscì a diffondersi tra larghi strati della popolazione[12].

[9] J. GOODY, *Famiglia e matrimonio*, pp. 119-183.

[10] J.T. NOONAN Jr., *Power to Choose*, p. 429.

[11] H. DENZINGER - P. HUNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, pp. 488-489, n. 860.

[12] G. DUBY, *Matrimonio medievale*; J.A. BRUNDAGE, *Law, Sex and Christian Society*, pp. 183-184; J. BOSSY, *L'Occidente cristiano*, pp. 24-25.

Capitolo primo

Statuti, leggi dei principi e interpretazioni dei giuristi

La teoria consensualistica, ponendo l'accento sulla volontà dei contraenti, non richiedeva alcuna forma specifica di celebrazione del matrimonio, che ne garantisse la pubblicità e la conoscenza al di là della coppia. È vero che la Chiesa emanò ripetutamente delle misure a favore della pubblicizzazione delle nozze, ma senza mai considerarle condizioni di validità del vincolo. Il IV concilio Lateranense (1215), in particolare, stabilì che le coppie dovessero annunciare pubblicamente, in chiesa, la loro intenzione di sposarsi, in modo che il prete potesse essere informato dai fedeli di eventuali impedimenti al matrimonio. La preoccupazione principale era quella di evitare le unioni tra stretti consanguinei. Ma altri concili e sinodi – soprattutto in Inghilterra, Francia e Germania – richiesero che la celebrazione avvenisse *in facie ecclesiae* e alla presenza del prete, prevedendo, talvolta – come nel caso del concilio di Westminster del 1173 – la pena della scomunica per i trasgressori. Tuttavia, pur essendo proibito e considerato illecito (ma raramente soggetto a sanzioni ecclesiastiche), il matrimonio senza pubblicità (o clandestino) era valido a tutti gli effetti. Anche il *Decretum* di Graziano ne aveva riconosciuto la validità, dopo aver insistito sugli effetti negativi che ne derivavano[1].

I matrimoni clandestini ponevano due ordini di problemi. Il primo era la difficoltà di giudicare l'esistenza o meno del vincolo matrimoniale, nel caso di contestazioni da parte di uno dei partner. In assenza di testimoni e di qualsiasi forma esteriore di

[1] C. XXX, q. V, cc. 1-11. Si veda inoltre J. GAUDEMET, *Il matrimonio*, pp. 168-177.

celebrazione che potesse costituire un elemento di prova, era difficile accertare la validità o nullità di un legame matrimoniale, oppure distinguere una promessa da un regolare contratto di matrimonio, dal momento che la distinzione si basava esclusivamente sull'uso dei verbi al tempo futuro o al tempo presente.

In secondo luogo, i matrimoni clandestini entravano in collisione con la concezione allora diffusa nel mondo cristiano, secondo cui il fine del matrimonio era quello di stabilire una nuova alleanza – o di consolidarne una vecchia – tra due famiglie. Chi si sposava clandestinamente, sottraendosi alle strategie matrimoniali delle rispettive famiglie, scatenava odi e risentimenti, più che rapporti di amicizia. È evidente che l'ostilità nei confronti dei matrimoni clandestini era fortissima tra i ceti sociali elevati, interessati a non disperdere i loro ingenti patrimoni e ad incrementare le eredità. I rituali nuziali diffusi tra i mercanti fiorentini del Quattrocento dicono chiaramente come la scelta del coniuge fosse affidata alle lunghe e complicate trattative matrimoniali gestite dalle famiglie e non dai diretti interessati e quanta importanza avessero gli aspetti pubblici delle varie fasi del processo matrimoniale, dal coinvolgimento via via maggiore di parenti ed amici alle scritture che stabilivano l'entità della dote e di altri scambi di beni, dalla presenza del notaio al corteo che accompagnava la sposa per le vie della città[2]. In tal modo le *élites* si cautelavano, imponendo forme di pubblicità e, soprattutto, il consenso paterno ai matrimoni dei figli, anche se, formalmente, veniva rispettata la dottrina consensualistica della Chiesa.

Le due accezioni di clandestinità – assenza del consenso paterno e assenza di pubblicità – si intrecciavano strettamente, dato che, di frequente, ci si sposava segretamente proprio per sfuggire all'opposizione della famiglia. Nei casi di conflitti insanabili tra padri e figli, il ricorso al matrimonio clandestino consentiva di sottrarsi all'autorità paterna e di realizzare strategie matrimoniali diverse da quelle imposte dal parentado. Il principio consensualistico, al quale la Chiesa romana non rinunciò mai,

[2] Ch. Klapisch-Zuber, *Zaccaria*, pp. 112 ss.; L. Fabbri, *Alleanza matrimoniale e patriziato*, pp. 175 ss.

apriva una frattura tra famiglia e Chiesa, consapevolmente perseguita per subordinare l'autorità paterna a quella ecclesiastica.

Pur così contigue, le due definizioni di clandestinità ebbero, sul piano legislativo, applicazioni diverse. Sia il potere temporale che quello ecclesiastico emanarono provvedimenti per limitare la diffusione dei matrimoni clandestini: il primo rivendicando ai padri il controllo delle scelte matrimoniali dei figli (ma, come vedremo, soprattutto delle figlie); il secondo richiedendo specifiche forme di pubblicità alla celebrazione delle nozze. Ciò non significa che le autorità secolari non fossero interessate agli aspetti pubblici del matrimonio che consentivano di provarne l'avvenuta celebrazione: non per giudicare della validità o nullità del vincolo, ma, come spiegava il celebre giurista Baldo degli Ubaldi (m. 1400), per decidere, ad esempio, sulla legittimità dei figli nati da quell'unione, su cui il potere temporale rivendicava la propria competenza[3]. Così alcuni statuti richiedevano, come prova della celebrazione del matrimonio, innanzitutto la presenza dei testimoni, oppure altri indizi quali il contratto dotale, l'atto notarile, la consegna dell'anello fatta in pubblico, meglio ancora se corroborati dalla *publica vox et fama*[4]. Sappiamo anche che a partire dal XIV e XV secolo vi fu la volontà di istituire dei registri di stato civile. I primi relativi ai matrimoni – e non solo alle nascite e alle morti – vennero ordinati dagli statuti di

[3] Baldo degli Ubaldi, *Consilia sive responsa*, III, cons. 195, f. 56r-v.

[4] *Statuti di Perugia dell'anno 1342*, lib. III, 96, pp. 116-117; *Statutorum magnificae civitatis et communis Feltriae* (XV secolo), lib. III, 72, p. 198; *Statuta civilia et criminalia civitatis Bononiae* (1454), lib. I, 112; *Lucensis civitatis statuta* (1539), lib. I, 100, f. 49r. Si veda anche F. Brandileone, *Saggi*, pp. 39 ss., che insiste soprattutto sulla presenza, richiesta da alcuni statuti, dei notai e del *publicum instrumentum* da loro redatto. Altrove le forme di pubblicità richieste avevano tutt'altre finalità. Una legge veneziana promulgata dal Consiglio maggiore nel 1323 imponeva, nel caso di donne minori di 16 anni, che prima della *traductio* della sposa in casa del marito il matrimonio fosse annunciato pubblicamente, da un pubblico ufficiale («stridato»), nella contrada dove abitava la donna, per otto giorni consecutivi. Il fine era di evitare che, attraverso nozze clandestine, le donne debitrici sfuggissero ai loro creditori: una volta passate sotto la potestà del marito, non potevano più essere citate in giudizio. Cfr. *Statuta veneta emendatissima*, f. 180r-v.

Bologna (1454) e di Lucca (1539)[5]. Per evitare le contestazioni intorno alle date di nascita, morte e matrimonio, che davano luogo a «lites immortales», gli statuti lucchesi affidarono ai consoli della città e di tutto lo stato il compito di denunciare ai notai dell'archivio pubblico i nomi (con le relative date) di chi nasceva, si sposava o moriva nel territorio di loro competenza[6].

Ma questi provvedimenti non erano contemplati nelle rubriche dedicate ai matrimoni clandestini – almeno per quanto riguarda gli statuti delle città centro-settentrionali – dove la definizione di clandestinità aveva a che fare esclusivamente con la mancanza del consenso paterno. Con una sola eccezione, a me nota: nella rubrica «De matrimoniis clandestinis et non debitis» degli statuti tre-quattrocenteschi di Piacenza, dopo aver proibito di contrarre matrimonio con una giovane minore di venticinque anni senza il consenso del padre di lei, si precisava quale doveva essere la giusta forma di celebrazione. Il matrimonio era considerato legittimo, e non clandestino, se contratto secondo le consuetudini cittadine, vale a dire se erano stati presenti amici e parenti di entrambi i partner, se era stato celebrato il sacramento di fronte alla chiesa, se lo sposo aveva infilato l'anello al dito della sposa in pubblico[7]. Non era richiesto che le singole operazioni fossero simultanee. Il matrimonio era un processo costituito da diverse tappe. Ma quel che è più significativo è che i riti nuziali combinavano le esigenze del sacro con quelle del profano. La partecipazione dei parenti implicava il loro consenso al matrimonio; il luogo di culto garantiva la celebrazione del sacramento. I rituali gettavano così un ponte tra legislazione ecclesiastica e legislazione secolare.

[5] A. PERTILE, *Storia del diritto italiano*, III, pp. 265-266; F. BRANDILEONE, *Saggi*, pp. 50-52. Quelli di Bologna non furono realizzati: cfr. l'intervento di A. Bellettini nella discussione relativa alla IV riunione dedicata a «Libri dei matrimoni e delle nascite», in *Le fonti della demografia storica in Italia*, pp. 789-790.

[6] *Lucensis civitatis statuta*, lib. I, 98, ff. 48v-49r.

[7] *Statuta et Decreta antiqua Civitatis Placentiae*, lib. V, f. 54v.

Il discorso sembra essere diverso nel caso dell'Italia meridionale. Qui il potere secolare intervenne assai precocemente per imporre una forma pubblica di celebrazione. Già nel XII secolo il re di Sicilia Ruggero II si era preoccupato che i matrimoni si celebrassero solennemente di fronte alla chiesa e alla presenza di un sacerdote. L'inosservanza del rito religioso aveva conseguenze giuridiche pesantissime: i figli erano esclusi dal diritto di ereditare e la moglie dal diritto di restituzione della dote in caso di vedovanza. L'assise di Ruggero – «De coniugiis legitimis celebrandis» – fu successivamente inserita nelle *Costituzioni* del Regno di Napoli di Federico II. Non solo. Nel 1332 Roberto d'Angiò intervenne per reprimere l'abuso, diffusissimo nella città di Napoli, dei rapimenti di fanciulle perpetrati da «lascivi et insolentes iuvenes ... libidinis igne accensi et carnalis voluptatis impetu superati», che spesso davano luogo a congiungimenti nefasti e scellerati, contro la volontà dei genitori. Di frequente, in realtà – aggiungeva Roberto – quei giovani si limitavano a baciare in pubblico, in chiesa o in piazza, le proprie innamorate, in segno di possesso, invece di organizzare, con tutte le difficoltà che comportava, un vero e proprio rapimento: ma il bacio era considerato altrettanto grave perché rappresentava, simbolicamente, una prefigurazione della consumazione del matrimonio[8]. Su questo torneremo. Quel che ora ci interessa notare è che l'editto reale lamentava il sovvertimento delle tappe necessarie per concludere il matrimonio, provocato da rapimenti e baci violenti. E ricordava quale doveva essere il giusto ordine: vigile e precocissima attenzione, da parte dei genitori e consanguinei di entrambi i partner, per evitare simili inconvenienti; patti matrimoniali stipulati con la partecipazione di esperti del diritto; celebrazione pubblica e solenne degli sponsali, alla presenza di amici comuni, *in facie ecclesiae*, seguita dalla benedizione del sacerdote all'interno della chiesa, *ut moris est*, e dagli altri rituali richiesti dalla religione cristiana. Solo a questo punto gli sposi potevano unirsi carnalmente nel casto letto coniugale[9].

[8] O. NICCOLI, *Baci rubati*, pp. 231-233.

[9] R. TRIFONE (ed), *La legislazione angioina*, pp. 251-255. Le pene erano severissime e non distinguevano tra rapimenti e baci violenti: la diseredazione

Gli statuti cinquecenteschi di Gaeta consentono di ricostruire in dettaglio le tappe di formazione del matrimonio, in cui il rito religioso tanto auspicato dai sovrani normanni e angioini si sovrappone ad antiche consuetudini impregnate di diritto longobardo. L'influenza longobarda è immediatamente percepibile nell'importanza attribuita alla celebrazione degli sponsali. Lo sposo e il padre della sposa, a qualunque ceto sociale appartenessero, convocavano gli *homines* di Gaeta nella piazza principale, incaricando due dei parenti più stretti di entrambe le parti di fare il giro della città per sollecitare la partecipazione dei concittadini. Riunitisi, insieme ai parenti, e formato un corteo con alla testa lo sposo e il padre della sposa, si trasferivano dalla piazza alla chiesa principale di Gaeta, per celebrarvi pubblicamente *sponsalia et pacta*. In quel luogo sacro, uno dei giudici cittadini interrogava i contraenti (non la coppia), vale a dire i due uomini che si impegnavano a rispettare gli accordi patrimoniali e a concludere il matrimonio. Una cerimonia tutta maschile, molto simile a quella in uso tra i mercanti fiorentini del Quattrocento. Ma, a differenza di quella, con una significativa commistione di luoghi sacri e profani. La piazza e la chiesa principali, che a Gaeta non coincidevano, ma erano poco distanti, erano entrambe coinvolte. Anche il linguaggio esprime l'esigenza di attribuire al rito un significato anche religioso. *Sponsalia* è un'espressione del diritto canonico, che sta ad indicare lo scambio della promessa tra gli *sponsi* (qui, in realtà, assente); mentre *pacta* rinvia alla dimensione tutta profana dello scambio dei beni e della donna tra lo sposo e il padre della sposa. Un patto d'alleanza al quale era chiamata a partecipare l'intera popolazione di sesso maschile.

L'importanza attribuita alla forma religiosa risulta evidente nella celebrazione del matrimonio *per verba de praesenti*. Essa avveniva in due tappe. Dapprima una cerimonia in casa della sposa, ma pur sempre solenne e pubblica, in cui lo sposo metteva l'anello al dito della sposa (*subarratio anuli*) e uno dei giudici interrogava

per il rapitore, se ancora sotto la potestà paterna, e la perdita della dote e di ogni diritto alla successione paterna e materna per la rapita, se consenziente. L'editto è citato da A. MARONGIU, *Matrimonio medievale*, p. 80, n. 304, che tuttavia si limita a rilevare la natura pubblica e solenne degli sponsali imposta da Roberto.

la coppia «de dicto matrimonio contrahendo inter eos per verba de praesenti». Non era però a questo punto che aveva inizio la convivenza. C'era bisogno di un'altra cerimonia, di carattere religioso, che precedesse il trasferimento della donna nella casa del marito (la *traditio puellae* del diritto longobardo). Accompagnata da parenti e amici la sposa andava alla chiesa parrocchiale e lì, sulla soglia, si ripeteva la *subarratio*, questa volta però alla presenza del sacerdote che benediceva l'anello e interrogava gli sposi. Subito dopo entravano in chiesa per ascoltare la messa. Il rito religioso – imposto da Ruggero II e rinnovato da Federico II e Roberto d'Angiò – si aggiunge alle più antiche consuetudini, senza sostituirsi ad esse. Diventa tuttavia determinante per dare avvio alla convivenza della nuova coppia[10].

L'attenzione dimostrata dai sovrani normanni ed angioini per la forma religiosa del matrimonio ha probabilmente origine – come è stato osservato da Antonio Marongiu – nella tradizione cesaropapista bizantina che faceva dell'imperatore il più zelante sostenitore e protettore della fede cristiana[11], tanto da preoccuparsi che la consumazione del matrimonio avvenisse solo dopo il rito religioso. Ma l'editto di Roberto d'Angiò voleva innanzitutto colpire l'abuso del ratto (e del bacio violento, considerato della stessa gravità), ripristinando l'ordine di successione delle forme di celebrazione di sponsali e matrimoni e assicurandone, grazie soprattutto ai riti religiosi, la massima pubblicità. Come vedremo tra poco, anche nella legislazione comunale delle città centro-settentrionali ratto e matrimonio clandestino, seppur nell'accezione più diffusa di assenza del consenso paterno, avevano molto in comune.

[10] *Statuta, privilegia et consuetudines Civitatis Caietae*, lib. III, capp. I-VI. Cfr. F. SCHUPPER, *Gaeta e il suo diritto*, pp. 56 ss. e F. BRANDILEONE, *Saggi*, pp. 75-79. Ringrazio Gabriele Ferraresi .per avermi segnalato l'importanza di questo statuto. Anche nella Basilicata pretridentina era consuetudine celebrare il matrimonio sulla soglia della chiesa: cfr. A.L. SANNINO CUOMO, *Il matrimonio in Basilicata*, pp. 550-551 e nota 29.

[11] A. MARONGIU, *La forma religiosa del matrimonio*, pp. 853 ss., e dello stesso autore, *Matrimonio medievale*, p. 80. Si veda anche G. COZZI, *Il dibattito sui matrimoni clandestini*, p. 43.

1. *Gli statuti: padri e figlie*

Tra il XIII e il XV secolo molti statuti comunali dell'Italia centro-settentrionale comminarono pene rigorose a chi si sposava senza il consenso paterno e, non di rado, anche ai suoi complici. La madre aveva voce in capitolo solo in caso di assenza del padre e, per lo più, di una lunga serie di altri consanguinei maschi in linea paterna, cui spettava esercitare la patria potestà, funzione squisitamente maschile. Erano soprattutto i matrimoni delle figlie ad essere posti sotto un controllo familiare più rigoroso. Le rubriche statutarie si aprivano con la condanna di chi osava sposare una giovane senza aver avuto l'approvazione del padre di lei. La responsabilità penale era attribuita esclusivamente all'uomo[12] – soggetto attivo della transazione matrimoniale – ma le sanzioni colpivano spesso entrambi i partner: per lui una pena pecuniaria, raramente fissa, per lo più soggetta all'ampia discrezionalità del giudice; per lei la perdita del diritto alla dote. È vero che in molti luoghi il consenso paterno era richiesto solo nel caso di minore età, che oscillava tra i diciotto e i venticinque anni, a seconda delle città. Sappiamo, però, almeno per il Quattrocento, che l'età al matrimonio, nel caso del sesso femminile, era assai bassa. Quindi le occasioni di sposarsi si riducevano drasticamente per le giovani di maggiore età, soprattutto se appartenevano ai ceti più elevati[13].

[12] Non negli statuti del 1391 di Pontremoli né in quelli quattrocenteschi di Brescia, che si rivolgevano direttamente alla giovane – e non al partner – proibendole di contrarre sponsali o matrimonio senza il consenso del padre. Cfr. *Pontremuli statutorum ac decretorum volumen*, lib. II, 45, f. 54v (si tratta degli statuti approvati nel 1391 da Gian Galeazzo Visconti, duca di Milano); *Statuta civitatis Brixiae*, *Statuta criminalia* (XV secolo), 72, pp. 179-181. Gli statuti pontremolesi erano di eccezionale severità nei confronti delle figlie: ne consentivano la diseredazione non solo se si erano sposate clandestinamente, ma anche se avevano avuto rapporti sessuali illeciti o se erano uscite dalla casa paterna «causa inhonestae conversationis cum aliquo homine habendae». In un'altra rubrica statutaria (lib. III, 46, f. 77r-v) si condannava comunque ad una pena pecuniaria, come più di consueto, chi sposava una donna senza il consenso paterno. Ma anche la sposa era soggetta alla stessa punizione. Una pena minore era comminata ai testimoni e al notaio presenti alle nozze.

[13] L. FABBRI, *Alleanza matrimoniale e patriziato*, pp. 111-119; A. MOLHO, *Marriage Alliance*, pp. 137-143.

Anche gli interventi – peraltro eccezionali – a garanzia della libertà del matrimonio rivelano che la reale preoccupazione degli statutari non era quella di evitare i cosiddetti matrimoni forzati, bensì di riaffermare il ruolo dei padri nel combinare i matrimoni delle figlie. Gli statuti quattrocenteschi di Feltre chiariscono bene il senso che veniva attribuito ai rapporti tra padri e figlie e l'interpretazione che di conseguenza veniva data della teoria consensualistica della Chiesa. La rubrica che precedeva quella sui matrimoni clandestini si apriva con le seguenti parole: «Quia matrimonia debent esse libera ...». Un intervento – sembrerebbe – a garanzia della libera scelta matrimoniale; anche in questo caso, solo delle figlie. Ma subito dopo si precisava che si intendevano punire le minacce esercitate non direttamente sulle figlie, bensì sui loro padri o, in assenza di questi, sui loro ascendenti o discendenti di sesso maschile. Il principio della libera scelta matrimoniale – affermato dal diritto canonico – era considerato di pertinenza del padre, o di chi esercitava la tutela, non della figlia[14].

Raramente tali disposizioni riguardavano i figli maschi. E quando ciò accadeva – come a Verona, a Treviso, a Modena, a Bologna, a Parma – si trattava di un'aggiunta che, laconicamente, ricordava: «quod in filio masculo etiam observetur»[15]. Senza però comminare alcuna pena. In pochissimi casi a me noti – a Pontremoli, a Chiavenna, compresa nel dominio delle Tre Leghe dei Grigioni, a Pesaro[16] – era prevista la pena della diseredazione.

[14] *Statutorum magnificae civitatis et communis Feltriae*, lib. IV, 48, pp. 232-233.

[15] *Lo statuto criminale del 1315*, lib. III, VIII, pp. 286-287 (successivamente abrogato nel corso del XIV secolo); *Statuta communis Parmae anni MCCCXLVII*, lib. III, p. 258; Archivio di Stato di Bologna, Comune, *Statuti*, XIV (1389), c. 308v (devo questa segnalazione alla cortesia di Trevor Dean). Per Verona (1228) e Modena (1327) cfr. A. PERTILE, *Storia del diritto italiano*, III, p. 295 n. 57, da cui è tratta la citazione, e p. 296 n. 58.

[16] *Pontremuli statutorum ac decretorum volumen*, lib. II, 45, f. 54v; *Statuta civitatis Pisauri noviter impressa*, lib. II, 107, f. 40r, che riproducevano, con pochissime variazioni, quelli del 1412 redatti al tempo di Pandolfo Malatesta. Sugli statuti di Chiavenna riformati nel 1538 (non ci sono pervenute le redazioni più antiche) che si limitavano a ridurre di un quarto la quota legittima spettante

Per capire il perché della forte caratterizzazione 'al femminile' degli statuti sul matrimonio clandestino, bisognerebbe tener conto delle diverse influenze esercitate dal diritto romano e dai diritti germanici. Questi ultimi richiedevano il consenso paterno – o del mundualdo, vale a dire del tutore – al matrimonio solo nel caso delle figlie, che, a differenza dei maschi, potevano essere diseredate; mentre nel diritto giustinianeo il matrimonio concluso senza l'approvazione paterna non era considerato, né per i maschi né per le femmine, un motivo legittimo di diseredazione[17]. A differenza della *patria potestas* romana, che si prolungava, indistintamente per maschi e femmine, fino alla morte del padre, il mundio germanico si esauriva quando non era più ritenuto necessario per la difesa del figlio, non della figlia. Solo il matrimonio, e non l'età, consentiva alla donna germanica di emanciparsi dal mundio paterno, per passare a quello maritale. Nonostante l'opinione di Pertile, secondo cui la patria potestà prevista dagli statuti risentiva soprattutto degli influssi romani, mi sembra che qui pesi la tradizione germanica che concedeva una maggiore autonomia ai figli, mentre assoggettava completamente le figlie all'autorità del padre prima, e del marito poi[18]. Una tradizione tuttavia mitigata dai limiti di età oltre i quali anche le figlie potevano sottrarsi al potere paterno.

Ma è forse il discorso sulle pene che ci aiuta a chiarire le diverse scelte legislative nei confronti dei figli e delle figlie. Esse rinviano alla profonda differenza tra eredità maschile e dote femminile[19]. Anche in quei pochi casi in cui gli statuti si occupavano del matrimonio clandestino contratto dai figli maschi, non era la pena della diseredazione – in qualche modo analoga alla priva-

ai figli e alle figlie, cfr. E. BESTA, *Gli statuti delle Valli dell'Adda e del Mera*, p. 361 e F. NICCOLAI, *La formazione del diritto successorio*, p. 40.

17 F. SCADUTO, *Il consenso nelle nozze*, in particolare pp. 27-28, 209-215.

18 A. PERTILE, *Storia del diritto italiano*, III, p. 377 e *passim*. Cfr. N. TAMASSIA, *La famiglia italiana*, pp. 248 ss.

19 Sul punto si vedano anche le considerazioni di G.B. DE LUCA, che distingue tra la legittima imposta dal diritto di natura e la dote imposta dal diritto positivo, in *Theatrum veritatis et iustitiae*, lib. VI *De dote* ..., disc. 1, nn. 12-14, p. 3.

zione della dote – ad essere comminata. Né erano previste altre pene. La diseredazione era una pena gravissima, giustificata dal diritto giustinianeo solo in determinate circostanze. Nel caso di un figlio maschio, essa interrompeva la continuità del nome e la trasmissione del patrimonio. Al principio della successione continua per linea maschile – fondamentale nel diritto romano[20] – i ceti dirigenti delle città comunali – e più tardi i principi degli antichi stati italiani (almeno fino al Settecento) – difficilmente vollero rinunciare, a differenza dei sovrani francesi e spagnoli che a partire dalla metà del Cinquecento introdussero la pena della diseredazione per i figli minorenni che si sposavano senza il consenso paterno. Più facile era negare alle figlie la loro parte di beni patrimoniali, dal diritto statutario limitata alla dote, che, seppur determinante per stringere alleanze con altre famiglie, era comunque destinata ad uscire dal patrimonio familiare per accrescere quello del marito.

Vediamo meglio cosa implicava la perdita della dote. Essa non colpiva esclusivamente la giovane sottrattasi all'autorità del padre. Due erano le funzioni specifiche della dote, tramandate dal diritto romano giustinianeo: sostenere gli *onera matrimonii* e provvedere al mantenimento della donna rimasta vedova. I beni dotali restavano di proprietà della moglie: al marito spettava solo l'usufrutto. La legislazione statutaria, dal XIII secolo in poi, tese invece incessantemente a favorire il partner maschile, liberandolo da ogni vincolo che potesse ostacolare la piena gestione dei beni dotali e giungendo ad attribuire al vedovo senza figli una parte della dote, se non addirittura l'intera dote, in aperto contrasto con le norme di diritto romano[21], che avevano sancito l'obbligo di restituirla alla famiglia d'origine della moglie defunta. Quindi la sanzione penale della perdita della dote, nel caso del matrimonio clandestino, intendeva punire non solo la figlia ribelle, ma soprattutto il partner che di quella dote avrebbe usufruito. Al partner maschile era difatti attribuita la responsabilità dell'azione criminosa, perché insidiava fanciulle

[20] Sul punto si veda J. THOMAS, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, pp. 111-115.

[21] Mi limito a citare M. BELLOMO, *Ricerche sui rapporti patrimoniali*.

troppo giovani e troppo ingenue – la fragilità del sesso femminile era spesso chiamata in causa dagli statutari – allo scopo di accaparrarsi le ricchezze familiari[22].

Date le conseguenze che il matrimonio clandestino aveva, per entrambi i partner, sui diritti connessi alla dote, non stupisce che di questo reato si tratti anche nelle rubriche dedicate alla restituzione della dote. Era allora, al momento dello scioglimento del matrimonio per morte naturale di uno dei due coniugi, che si scatenavano i più accesi conflitti tra le due famiglie d'origine, l'una interessata a riconquistare i beni dotali ceduti insieme alla sposa, l'altra a conservarli nel proprio patrimonio. La frattura più profonda con il diritto romano si era consumata, come ho già accennato, sulla questione della restituzione nel caso di morte della donna senza figli. Gli statuti civili bolognesi approvati nel 1454, contraddicendo la precedente normativa duecentesca, più consona alla disciplina romanistica, avevano riconosciuto al vedovo il lucro della metà della dote, in un gioco d'equilibrio tra gli opposti interessi familiari e patrimoniali, e avevano precisato che solo i matrimoni contratti pubblicamente – «per verba de presenti, et per annuli subarationem publice factam» – davano diritto al lucro dotale. Poco più avanti, si aggiungeva che chi sposava una giovane minore di venti anni, senza il consenso del padre di lei, perdeva, al pari della moglie, qualsiasi diritto alla dote[23].

Risulta chiaro il senso delle norme bolognesi: punire severamente chi volesse sfuggire alle strategie matrimoniali imposte dalle famiglie, sposandosi in segreto o senza il consenso paterno. Qui l'accezione di matrimonio clandestino include anche l'assenza di pubblicità, punita dalla normativa ecclesiastica. In entrambi i casi l'uomo che sposava una minorenne restava privato di quei diritti che gli statuti avevano voluto così tenacemente attribuirgli.

[22] Con queste parole si apriva lo statuto bolognese sui matrimoni clandestini: «Et quia ab experientia cognovimus sub pretextu amplius matrimonii vel amplae dotis vel speratae hereditatis vel successionis, matrimonia saepe numero contrahi per adolescentes extra voluntatem suorum coniunctorum ...». Cfr. *Statuta civilia et criminalia civitatis Bononiae*, lib. I, 61, p. 488.

[23] *Statuta civilia et criminalia civitatis Bononiae*, lib. I, 112.

Ancora un secolo più tardi, il giurista bolognese Agostino Berò non aveva dubbi nel negare il diritto al lucro dotale in tali casi, «propter odium talis matrimonii»[24]. La ragazza perdeva invece la dote solo se si sposava contro la volontà del padre: di quel padre cui spettava l'obbligo di costituire la dote. Era l'offesa arrecata a chi esercitava la *patria potestas* che giustificava una pena di tale gravità, come suggeriscono le analogie con il reato di ratto, su cui mi soffermerò tra poco. «Parendo una cosa troppo dura – scriverà il cardinale De Luca nella seconda metà del Seicento per giustificare le sanzioni previste dal diritto civile, ma non da quello canonico – anzi pregiudiziale alla Republica, e di mal'esempio, e di pessime conseguenze, che debba esser lecito ad una zitella, di maritarsi a suo capricio senza saputa, e consenso del padre, al quale in tal modo si viene a fare un'ingiuria grave, e che di più, debba il padre patire quest'altro danno, et incomodo [il dotarla], mentre la ragione dell'onestà, o l'altra del ben publico, non assiste, anzi ripugna»[25].

Le parole di De Luca suggeriscono anche un'altra interpretazione: il padre subiva, oltre all'ingiuria, il danno di dover dotare la figlia, per di più ribelle. Un'interpretazione che forse possiamo ritenere valida anche per i secoli precedenti, dato l'incessante aumento delle doti che si verificò a partire dal Trecento. La dote, da diritto delle figlie, era diventata soprattutto un «incomodo» per i padri.

2. *Gli statuti: matrimonio clandestino e ratto*

Al di là di queste implicazioni 'civilistiche', il matrimonio clandestino trovava la sua collocazione più appropriata nei libri degli statuti dedicati alla materia criminale, perché considerato un

[24] A. BERÒ, *Quaestiones familiares*, quaestio 107, f. 115r-v. Berò non interviene in materia di consenso paterno. Tuttavia, a proposito della liceità dell'intervento del padre a favore del figlio in una causa matrimoniale (se possa fare appello dopo una sentenza data contro il figlio), esprime un parere contrario con la seguente motivazione: «In spiritualibus patria potestas non consideratur»; cfr. *ibidem*, quaestio 132, f. 139v.

[25] G.B. DE LUCA, *Il dottor volgare*, lib. VI, cap. III, p. 33.

reato contro l'ordine sociale, che rompeva la pace e provocava scandali, inimicizie, odii – così recitavano i preamboli di alcune rubriche statutarie. Non sempre gli veniva riservata una rubrica a sé. Talvolta lo troviamo insieme ai reati di ratto, stupro e adulterio[26]; oppure associato esclusivamente al ratto; o, ancora, inserito, quasi casualmente, nella rubrica che puniva il tutore di un'orfana che avesse combinato il matrimonio della sua pupilla senza chiedere il preventivo consenso dei parenti più prossimi[27]. Segno delle diversità consuetudinarie e delle incertezze dottrinali nell'individuare la specificità di tale reato.

Il modello di riferimento, per molti statutari, sembra essere il ratto. Prendiamo ancora il caso degli statuti bolognesi, particolarmente dettagliati su questo punto. Il reato di matrimonio clandestino era contemplato nella stessa rubrica dedicata al ratto. Le analogie tra i due reati sono forti: in entrambi si distingueva se la donna – rapita dalla casa del padre o di chi ne aveva la *potestas*, oppure sposata, ad una età inferiore ai ventidue anni, senza il loro consenso – era stata consenziente o sottratta all'autorità paterna con la forza. In quest'ultima circostanza il reo era punito con la morte, oltre che con una pena pecuniaria, da assegnare interamente alla donna, se si trattava di ratto, oppure da dividere tra la donna e l'autorità di governo, se si trattava di matrimonio clandestino[28].

Gli statuti bolognesi rappresentano un caso peculiare. Da un lato punivano di morte lo sposo clandestino, al pari del rapitore; dall'altro facevano del consenso della donna un elemento determinante delle sanzioni penali dell'uno e dell'altro partner. Nella fattispecie del ratto, se da una parte si ispiravano alla

[26] Si veda la rubrica degli statuti vicentini del 1425, così intitolata: «De violentiis, raptibus, et carnalibus cognitionibus, guadationibus, et attentationibus mulierum», in *Ius municipale vicentinum*, ff. 129v-130r.

[27] *Statuto di Arezzo (1327)*, lib. IV, 95, p. 243.

[28] *Statuta civilia et criminalia civitatis Bononiae*, lib. I, 61, «De poena personam aliquam alteri subjectam desponsantis, vel de domo extrahentis sine voluntas eius, cui subiecta esset», pp. 489-490. Gli statuti del 1389 differivano solo nel fatto che le pene pecuniarie erano minori e alla pena di morte non era aggiunta quella pecuniaria.

severità della tradizione romanistica – così come era stata codificata nella costituzione di Giustiniano del 533 (C. 9, 13, l. un.) – dall'altra condividevano la tendenza mitigatrice delle pene che si era andata affermando tra i canonisti a partire da Graziano, favorevole al matrimonio tra rapitore e rapita nel caso in cui la donna avesse acconsentito al rapimento[29]. Il consenso della donna, negli statuti bolognesi, commutava infatti la pena di morte in pena pecuniaria[30]. Analogamente, nella configurazione del reato di matrimonio clandestino, la libera volontà della donna determinava un'identica diminuzione della pena comminata al partner. Non solo: determinava anche la punibilità della donna stessa. Solo colei che aveva consentito alle nozze clandestine era punita con la perdita della dote. Ciò era anche una conseguenza del fatto che il partner, se avesse fatto uso della violenza, era punibile con la morte. Quindi la pena della perdita della dote era per lui rilevante solo in caso di consenso della donna.

È certo il segno di una forte volontà repressiva nei confronti del matrimonio clandestino il fatto che le pene si modellino su quelle del ratto, che sempre più, negli statuti tardo-medievali, veniva represso con la pena capitale (resta da sapere in che misura fosse applicata). Vale la pena ricordare che proprio le analogie tra ratto e matrimonio clandestino – colte con efficacia dagli statuti bolognesi – saranno utilizzate, nei secoli successivi, dai sovrani francesi e dal ceto togato dei parlamenti che, attraverso l'ardita configurazione giuridica del *rapt de séduction*, giungeranno a dichiarare nulli i matrimoni contratti senza l'approvazione paterna.

Inoltre l'assimilazione al ratto implica il mantenimento, accanto alla pena di morte – pena pubblica per eccellenza -, di una sanzione pecuniaria che non era interamente destinata alle casse

[29] A. BRIDE, *Rapt*, in *DTC*, XIII.2, coll. 1667-1668; J. BRUNDAGE, *Rape and Marriage*, pp. 74-75.

[30] Sulla questione della rilevanza del consenso della donna, ai fini dell'applicabilità della pena legale del ratto, le opinioni dei giuristi erano divise, e lo saranno ancora nei secoli successivi. Per una dettagliata ricostruzione del dibattito rinvio a G.P. MASSETTO, *Ratto (dir. interm.)*, in *ED*, XXXVIII, 1987, pp. 726-727.

statali, ma la cui metà spettava alla vittima, come risarcimento dell'offesa subìta, nel caso in cui non vi fosse stato consenso. Non è, questa, una peculiarità di Bologna. Anche altrove una parte della pena pecuniaria era assegnata alla donna o, più frequentemente, alle figure maschili che su di lei esercitavano la tutela, *pro eorum iniuria*. Così negli statuti duecenteschi di Pisa e di Vicenza, che, tra l'altro, facevano del ratto e del matrimonio clandestino un unico reato, passibile della stessa pena[31]. Così a Ferrara, nel 1287, dove l'entità della somma non era neppure precisata, ma lasciata alla decisione della parte offesa. Così a Treviso, ai primi del Trecento, dove per le sanzioni penali si rinviava direttamente alla rubrica sul ratto[32]. E, ancora in pieno Cinquecento, a Genova, dove la metà delle pene pecuniarie – previste anche per i complici – era destinata a colui «qui contrahendo matrimonio est adversatus»[33].

La comminazione della pena di morte al responsabile di ratto, sempre più frequente negli statuti tre-quattrocenteschi, comportò una diversificazione delle sanzioni – ad eccezione, come abbiamo visto, di Bologna – ed una maggiore differenziazione tra i due reati. In molti degli statuti che ho esaminato l'aspetto risarcitorio della pena, che andava affievolendosi nella fattispecie del ratto[34], restò una prerogativa del matrimonio clandestino. Accanto alla pena comminata nell'interesse generale, sopravviveva – su influenza del diritto longobardo – la pena privata che aveva carattere di risarcimento del danno subìto – e non di sanzione afflittiva – a favore della donna o della sua famiglia.

[31] *Statuti del comune di Vicenza, 1264*, pp. 119-120; *Constituta Legis et Usus Pisanae Civitatis* (1233), pp. 789-790.

[32] Le modifiche successive – di cui non si conosce la datazione, ma sembrano risalire sempre al XIV secolo – operarono una diversificazione tra matrimonio clandestino e ratto: allorché quest'ultimo fu punito con la pena capitale, la clandestinità restò soggetta ad una pena pecuniaria.

[33] *Criminalium iurium civitatis Genuensis libri duo*, lib. II, cap. VII, pp. 35-36.

[34] Non sempre, però, la pena capitale annullava la pena risarcitoria: a Genova era comminata anche la confisca dei beni, di cui la metà era destinata alla rapita. Cfr. *Criminalium iurium civitatis Genuensis libri duo*, lib. II, cap. IV, pp. 33-34.

Il matrimonio clandestino, pur essendo considerato un delitto contro l'ordine sociale, poteva essere soggetto a forme di composizioni private, anche se ormai stabilite e regolate dall'autorità pubblica. L'ingiuria patita da chi esercitava la *patria potestas* esigeva anche una soddisfazione personale. Ancora una volta, è l'ingiuria al padre a giustificare la pena risarcitoria, così come la pena della perdita della dote.

3. *La legislazione secolare nel primo Cinquecento*

Queste poche pagine non esauriscono certo il tema della collocazione del reato di matrimonio clandestino all'interno degli ordinamenti giuridici tardo-medievali. Ne ho voluto sottolineare alcuni aspetti: l'attenzione ossessiva per i comportamenti matrimoniali delle figlie; la prevalente attribuzione della responsabilità penale al partner di sesso maschile; la centralità della pena della perdita della dote e dei diritti che vi erano connessi; la compresenza di sanzioni afflittive e pene risarcitorie. Sullo sfondo, il ratto, preciso punto di riferimento per il configurarsi del nuovo reato. Lo sposo clandestino evoca l'immagine del rapitore che sottrae una fanciulla dalla casa paterna; la figlia che si lascia sposare offende il padre e merita di essere privata della dote, al pari di chi acconsente a farsi rapire. È l'ingiuria al padre a caratterizzare le pene di entrambi i partner: la perdita della dote, così come la pena pecuniaria comminata all'uomo, sono finalizzate al risarcimento del padre offeso. Ma c'è, forse, qualcosa di più. Un implicito attacco al sistema della dote, divenuto eccessivamente gravoso per i padri del tardo medioevo; il bisogno di alleggerirne il peso, se non altro quando si trattava di figlie disubbidienti.

Non è qui possibile seguire l'evolversi della legislazione statutaria dell'Italia centro-settentrionale attraverso le revisioni che si susseguirono nel corso dei secoli. Né si può dar conto della legislazione dei principi che, già a partire dal XIV secolo, si andava sovrapponendo a quella delle città, complicando talvolta, più che semplificando, la normativa in vigore. Non sembra emergere una chiara linea di mutamento. La varietà delle dispo-

sizioni statutarie, d'altronde, rende vani i nostri sforzi di individuare un'evoluzione unitaria della disciplina del matrimonio clandestino. Quel che è dato cogliere tra Quattro e Cinquecento è, forse, una più diffusa volontà punitiva verso le figlie. È direttamente a loro, e non più ai loro partner, che alcuni statuti si rivolgono, per punirle non solo con la perdita della dote, ma anche con l'esclusione da ogni eventuale partecipazione all'eredità paterna e materna.

Soffermiamoci sulle novità introdotte dalla legislazione secolare nel primo Cinquecento, per cogliere il clima che caratterizzava gli anni precedenti la rottura operata dal concilio di Trento. Anni in cui la volontà di controllo del potere secolare si intrecciava con i fermenti di rinnovamento all'interno della Chiesa ancora unita. Anni in cui gli umanisti prima, e i riformatori poi, lanciavano accuse pesanti alla giurisdizione esercitata dalla Chiesa sul matrimonio. Dopo il Tridentino, come vedremo, la legislazione degli antichi stati italiani eviterà il più possibile di occuparsi di matrimonio.

A Genova la revisione degli statuti criminali, compiuta tra il 1556 e il 1557, apportò l'inserimento di una nuova rubrica intitolata «De contrahentibus clandestina matrimonia». Non erano tenute ad osservarla le persone di umile condizione ed i vagabondi, i cui padri, evidentemente, non avevano niente da trasmettere. Veniva così reso esplicito l'interesse di regolamentare, attraverso il reato di matrimonio clandestino, le alleanze matrimoniali dei ceti elevati. Ma la novità più rilevante, rispetto ad altri statuti, è nell'accento fortemente punitivo nei confronti delle figlie. È a loro che la rubrica si rivolge – e non ai loro partner, che comunque erano puniti di pena pecuniaria – perché colpevoli di essersi sposate senza l'autorizzazione dei padri. Per la loro colpa meritavano di perdere ogni diritto ai beni paterni e materni (non solo alla dote), «come se fossero morte».

Non si tratta, però, di una novità attribuibile esclusivamente alla revisione cinquecentesca. Di matrimoni clandestini si erano già occupati – con toni analoghi – gli statuti civili redatti negli anni 1413-1414, ma non, stranamente, quelli criminali che pure risalivano agli stessi anni. «Contra puellas, quae se maritaverint

a se ipsis» avevano comminato la pena della perdita di ogni bene paterno e materno e, inoltre, concesso ai padri e alle madri il diritto di tenere la figlia colpevole *inclusa*. Reclusa, cioè, in casa e destinata ad accudirvi la famiglia, senza più alcuna speranza di sposarsi o monacarsi. Come, appunto, fosse morta. La tradizione quattrocentesca era stata quindi mantenuta negli statuti del secolo successivo. In compenso la riforma della parte criminale limitò l'applicazione dello statuto alle giovani minori di venticinque anni: un'età decisamente elevata, che solo in parte ridimensionava la severità delle norme statutarie[35].

Tra il XV e il XVI secolo gli statuti di alcune città – oltre a Genova, Feltre, Brescia, Ferrara, Macerata – vollero precisare che la figlia perdeva ogni diritto alla successione, e non solo alla dote. Perché? Non era ormai una prassi consueta – sancita dallo stesso *jus proprium* contravvenendo alla tradizione romanistica di un'uguaglianza dei sessi di fronte all'eredità – l'esclusione delle figlie dotate dai diritti successori, cui ho accennato prima? In realtà, le ricerche più recenti ci dicono che, in alcune città, talvolta anche le figlie potevano ereditare: se mancavano eredi maschi o se beneficiavano di lasciti testamentari. Il testamento – è stato detto – ha rappresentato lo strumento più efficace per restituire alle figlie dei diritti successori che le norme statutarie avevano ridotto alla sola dote[36]. Perciò, per rendere la punizione esemplare, era necessario privare le figlie ribelli non solo della dote, ma anche di ogni eventuale partecipazione alle quote di eredità paterna e perfino materna. Così volle anche il duca d'Este Ercole II nel 1538: con una legge che, come vedremo, in fatto di severità aveva molto in comune con gli statuti genovesi quattro-cinquecenteschi.

Di segno opposto l'intervento del principe nel ducato di Milano. Sono note le *Constitutiones Dominii Mediolanensis*, promulgate

[35] *Statuta criminalia Ianuae* (1413-1414); *Criminalium iurium civitatis Genuensis* (1556-1557), lib. II, cap. VII, pp. 35-36; *Statuta et Decreta communis Genuae* (statuti civili del 1413-1414), lib. II, cap. XVI, c. 47v; *Statutorum civilium Reipublicae Genuensis nuper reformatorum libri sex* (1589), lib. V, cap. II, p. 174. Per una ricostruzione storica delle redazioni statutarie cfr. R. SAVELLI, *«Capitula», «regulae» e pratiche del diritto.*

[36] Rinvio alla sintesi di I. CHABOT, *Risorse e diritti patrimoniali.*

da Carlo V nel 1541, ma già in fase di elaborazione sotto il duca Francesco II Sforza. In un unico testo vennero riunite le norme che costituivano il diritto generale dello Stato di Milano: non più solo della città e del contado, ma di tutto il dominio. Nonostante gli elementi di continuità con la tradizione sforzesca – grazie alla collaborazione di due noti giureconsulti locali, Francesco Lampugnani ed Egidio Bossi – le *Constitutiones* introdussero *ex novo*, rispetto agli statuti milanesi, il reato di matrimonio clandestino, pur richiamandosi alle consuetudini locali: «Matrimonia clandestina esse non debent, sed cum interventu parentum, et affinium utriusque partis facienda, secundum antiquas, et bonas consuetudines»[37]. E si preoccuparono di chiarire che, anche se successivamente fosse intervenuto il consenso dei genitori, i colpevoli sarebbero stati puniti ugualmente. Ma le pene colpivano solo il partner di sesso maschile, e meno severamente che altrove. Chi sposava una minore di diciotto anni non era soggetto ad alcuna pena pecuniaria, ma perdeva quel diritto di lucrare la dote o altri beni della moglie, che gli spettava nel caso fosse rimasto vedovo. Ancora una volta la pena si concentra sui diritti connessi alla dote. Ma qui non è la figlia ad esserne privata, bensì il partner. La figlia sfugge a qualsiasi punizione. Analogamente, nel caso – certamente più raro – in cui una donna avesse sposato un giovane minore di venti anni, senza il consenso del padre di lui, la responsabilità penale era attribuita esclusivamente alla donna. La pena, però, non è chiara. Il testo si limita ad aggiungere che «Idem habet locum in muliere ...», forse intendendo la perdita della dote. Una grande tolleranza nei confronti delle figlie e dei figli ribelli all'autorità paterna contraddistingueva le nuove *Constitutiones* dello Stato di Milano. Ad essere puniti erano i loro partner (che, si deduce, avevano già raggiunto la maggiore età), ritenuti evidentemente responsabili di aver sottratto dei minorenni alla *patria potestas*. Erano inoltre previste pene per i complici e il notaio presente allo scambio del consenso, che era addirittura privato dell'ufficio.

[37] *De origine iuris Mediolanensis Francisci Grassi in utroque iure licentiati libellus* (contiene anche le *Constitutiones*, già edite nel 1541), lib. IV, tit. «De poenis», ff. 74v-75r.

In assenza di un corpo normativo organico, quale erano le *Constitutiones,* le cose potevano diventare più complicate, perché l'occasionalità della produzione legislativa sovrana rendeva più difficile coordinare e integrare tra loro le varie fonti del diritto. Le vicende del Ducato estense consentono di seguire da vicino i complessi rapporti tra legislazione del principe e normativa statutaria della città dominante e delle città soggette, nel corso della prima metà del Cinquecento. Gli statuti quattro-cinquecenteschi di Ferrara, Modena e Reggio erano concordi nel considerare reato il matrimonio clandestino. Una omogeneità territoriale non comune nella situazione di particolarismo statutario che contraddistingueva gli antichi stati italiani. Le sanzioni previste erano però assai diverse. Gli statuti della città dominante, Ferrara, non erano riusciti ad imporsi sulle città soggette. Né aveva avuto l'effetto di uniformare la normativa una legge promulgata da Ercole II nel 1538, in cui si stabiliva che chi sposava una donna senza consenso paterno era soggetto a una pena corporale, oltre che pecuniaria, e la sua partner perdeva ogni diritto alla dote e alla successione paterna o materna. La legge doveva essere applicata a tutto il ducato, ma era stata pensata principalmente per la città di Modena.

In una lettera al governatore di Modena, Ercole II ordinava che essa fosse registrata, «*ad perpetuam rei memoriam*», tra gli statuti modenesi, probabilmente perché questi, pur condannando i matrimoni clandestini, non avevano specificato le pene da comminare. Solo in caso di uso della forza da parte dell'uomo, avevano precisato che andasse applicata una pena «secundum formam iuris». Vale a dire secondo lo *jus commune romanorum*, che in realtà non prefigurava il reato di matrimonio clandestino, ma condannava con la pena capitale il colpevole di ratto. La legge di Ercole II, oltre a colmare un vuoto lasciato dagli statuti (non sappiamo quanto intenzionalmente), ne inaspriva il contenuto, perché non limitava l'obbligo del consenso paterno alle minori di venti anni, come invece era previsto nella rubrica statutaria[38].

[38] *Provisioni, decreti, instromenti, gratie, litere, capitoli,* ff. 133r-134r. La lettera al governatore è datata 26 maggio 1538.

Ma quel che è più interessante osservare è che le successive revisioni statutarie non tennero in alcun conto le disposizioni promulgate dal principe. Gli statuti modenesi riformati nel 1546 – che dallo stesso Ercole II avevano ricevuto l'approvazione, come era ormai prassi consueta nei rapporti tra legislazione signorile e statutaria[39] – si erano limitati a ripetere il testo dei precedenti statuti, che risalivano al 1327, evitando, ancora una volta, di pronunciarsi in merito alle pene[40].

La legge del 1538 si era probabilmente ispirata alla rubrica sui matrimoni clandestini degli statuti ferraresi del 1476. A differenza degli statuti di Modena che nulla dicevano a proposito delle pene e di quelli di Reggio che limitavano la punizione ai partner di sesso maschile[41], gli statuti ferraresi comminavano alle figlie ribelli la privazione di ogni bene paterno, non solo della dote. Inoltre, richiamandosi alle disposizioni duecentesche, destinavano una parte della pena pecuniaria al padre, ai fratelli, o ad altri parenti della donna sposata clandestinamente, *pro eorum iniuria*[42]. Così come stabilirà anche la legge di Ercole II. La severità delle norme ferraresi era solo apparentemente mitigata dal fatto che dall'osservanza dello statuto restavano escluse le figlie maggiori di venticinque anni: si sa che dopo quell'età le occasioni di matrimonio diventavano rare. La riforma degli statuti, voluta da Alfonso I d'Este e giunta definitivamente in porto nel 1534, proprio sotto Ercole II, non apportò nessuna

[39] Sul punto si veda E. FASANO, *Gli Statuti delle città soggette.*

[40] *Libri quinque statutorum inclytae civitatis Mutinae* (1546), p. 214; *Statuta civitatis Mutine* (1327), lib. IV, 27, pp. 397-398. Per gli statuti del 1327 cfr. A. PERTILE, *Storia del diritto italiano*, III, p. 295, nota 57.

[41] *Statuta magnificae communitatis Regii* (riedizione degli statuti del 1500, approvati da Ercole I il primo gennaio 1501), lib. III, cap. LVII, «De poena desponsantis aliquam mulierem, vel puellam, contra voluntatem propinquorum», p. 161. In una raccolta di riforme successive venne inclusa la legge di Ercole II del 1538: *Constitutiones, privilegia, et reformationes additionesque statutorum civitatis Regii*, pp. 105-106.

[42] *Statuta Ferrariae* (1476), lib. III, 298, ff.100v-101r. Ringrazio Laura Turchi per aver trascritto per me il testo della rubrica. Anche gli statuti del 1287 facevano riferimento all'ingiuria patita dai genitori o dai fratelli della donna: cfr. *Statuta Ferrariae anno MCCLXXXVII*, lib. IV, cap. 55, p. 271.

modifica[43]. Ancora più severamente degli statuti ferraresi, il decreto di Ercole II puniva le figlie (non solo minorenni) con la privazione di ogni eredità, anche da parte di madre, e i loro partner con una pena corporale, oltre che pecuniaria. Tuttavia, nonostante l'accento posto sul carattere di sanzione afflittiva della pena, manteneva anche quell'elemento risarcitorio tipico di una composizione privata dei conflitti.

Le norme tendono a moltiplicarsi, più che ad uniformarsi. Il diritto del sovrano si cumula con quello statutario, senza abrogare esplicitamente le vecchie disposizioni. È vero che, in caso di contrasto, a prevalere è la legge del principe: non solo nei confronti delle leggi delle città, ma anche dello stesso *jus commune romanorum*, perché – secondo la definizione elaborata dai giuristi tardo-medievali – «Rex superiorem non recognescens in regno suo est imperator»[44]. Pur tuttavia è indubbia la capacità di resistenza della vecchia e nuova normativa statutaria – su cui insistono le ricerche più recenti[45] – restia, anche nella disciplina del matrimonio clandestino, a conformarsi al diritto del principe e, tanto più, al diritto particolare della città dominante. Nonostante il permanere di norme diverse, è comunque significativo che nel Cinquecento sia gli statuti di Ferrara sia quelli delle principali città soggette – Modena e Reggio – così come la

[43] *Statuta provisiones et ordinamenta magnificae civitatis Ferrariae nuper reformata ... anno D. 1534*, lib. III, rub. «Poena eius qui occulte accepit uxorem, et mulieris quae occulte fuerit desponsata», f. 161r-v. Eppure, in una nota a margine degli statuti quattrocenteschi, si affermava che la normativa sui matrimoni clandestini era stata dichiarata nulla dal podestà di Ferrara e dal giudice dei malefici in un processo svoltosi tra il 1529 e il 1530. Ciononostante, essa fu reinserita nella riforma del 1534.

[44] A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno*, p. 57. È vero che, nel caso degli Este, non si può parlare di *reges* in senso stretto, dato che erano vicari pontifici per il Ferrarese e feudatari imperiali per il Modenese ed il Reggiano. Tuttavia era prassi comune – come altrove – l'obbligatoria conferma delle nuove edizioni statutarie da parte del principe. Si veda la tesi di dottorato di L. TURCHI, *La giustizia del principe: magistrature sovrane dei duchi d'Este fra XV e XVI secolo*; cfr. anche M. FOLIN, *Il sistema politico estense*, in particolare pp. 507-512.

[45] Rinvio all'introduzione di G. Chittolini e ai saggi contenuti nel volume G. CHITTOLINI - D. WILLOWEIT (edd), *Statuti città territori*.

legge del duca Ercole contemplino il reato di matrimonio clandestino.

Non così, ad esempio, nello Stato fiorentino. Gli unici interventi legislativi risalgono ai secoli XIII-XIV e sono limitati alle città di Pisa e Arezzo. Di matrimonio clandestino si parla – con brevissimi accenni – nella rubrica «De raptu mulierum» degli statuti pisani risalenti al 1286[46]. L'associazione al reato di ratto è – come si è visto – un fenomeno diffuso. Meno consueto è il suo inserimento nella rubrica «De pena tutorum maritantium pupillas sine licentia proximorum», con cui gli statuti trecenteschi di Arezzo intendevano limitare i poteri dei tutori di combinare i matrimoni delle proprie pupille all'insaputa dei parenti più prossimi. Le riforme cinquecentesche non ritennero necessario cambiare collocazione al reato di matrimonio clandestino, né aumentare la pena pecuniaria cui era soggetto il partner maschile. Diventa invece più lunga la soggezione delle figlie all'autorità paterna: il limite di età, oltre il quale ci si può sposare senza il consenso del padre, passa da venti a venticinque anni[47].

Nessun accenno al matrimonio clandestino negli statuti fiorentini del 1415. Né in quelli di Pistoia, dove peraltro la revisione statutaria del 1546 avrebbe potuto offrire l'occasione di un intervento contro la clandestinità, di cui ormai si discuteva ampiamente[48]. D'altronde neppure i principi di casa Medici emanarono provvedimenti specifici sui matrimoni clandestini. Si può ipotizzare che in quest'area il problema della clandestinità

[46] *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*, I, lib. III, cap. III, pp. 361-363 (anno 1286). Ancora meno chiara la distinzione tra matrimonio clandestino e ratto nei *Constituta Legis et Usus Pisanae Civitatis* del 1233, che li accomunano in un unico reato, passibile della stessa pena. Cfr. *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*, II, pp. 789-790.

[47] *Statuto di Arezzo (1327)*; *Liber statutorum Arretii* (1535), lib. III, ff. 73v-74r; *Liber statutorum Arretii* (1580), lib. III, 62, p. 166.

[48] *Statuta civitatis Pistorii* (1546). Cfr. *Statutum potestatis comunis Pistorii anni MCCLXXXXVI*, lib. III, 59, «De puellis non nubendis», pp. 120-121. Non stupisce, invece, che non se ne occupassero le successive redazioni – in pieno clima post-tridentino – del 1579, 1613, 1647, 1713, 1732, citate in E. FASANO, *Gli Statuti delle città soggette*, p. 117 nota 122.

sia stato affrontato imponendo la presenza del notaio alle cerimonie nuziali, più che il consenso paterno. Gli statuti toscani insistono ripetutamente sull'obbligo di contrarre il matrimonio di fronte al notaio. Anche dopo che il concilio di Trento avrà affidato al parroco il compito di registrare i matrimoni in appositi libri, a Pistoia si continuerà a richiedere che il notaio redigesse l'atto pubblico dell'avvenuto scambio di consenso tra i coniugi[49].

Il caso toscano sembra rappresentare un'eccezione. In altri stati italiani le pene frequentemente comminate al notaio ed a coloro che erano stati presenti alle nozze clandestine chiariscono bene che cosa si intendesse per clandestinità. Anche i matrimoni contratti alla presenza di testimoni – quindi pubblici, non segreti – erano considerati dalla legislazione statutaria come clandestini, quando fosse mancato il consenso paterno. La rubrica degli statuti ferraresi del 1534 dedicata ai matrimoni clandestini si apriva con una lunga digressione che spiegava cosa si dovesse intendere per «*occulte et clandestine uxorem accipere*». Non l'assenza di forme di pubblicità, ma la mancanza del consenso o della presenza del padre della giovane: che si trattasse del momento dello scambio delle parole *de futuro* o di quelle *de praesenti* aveva poca importanza, a conferma della scarsa attenzione alla distinzione tra sponsali e matrimonio, anche da parte della legislazione secolare[50].

4. *Leggi della Chiesa e leggi dell'impero*

Le norme statutarie e le leggi dei principi che abbiamo fin qui esaminato furono oggetto di accese discussioni tra i giuristi. Non c'era consenso sulla pretesa del potere secolare di legiferare e comminare pene in una materia di carattere spirituale quale era il matrimonio. La separazione tra potestà ecclesiastica e potestà

[49] *Leges municipales Pistoriensium* (1579), lib. V, 47, p. 150. Nessuna modifica nelle successive revisioni.

[50] *Statuta provisiones et ordinamenta magnificae civitatis Ferrariae nuper reformata ... anno D. 1534*, f. 161r.

imperiale – da cui scaturivano due distinti corpi normativi, canonico e civile – traeva origine dalla riforma gregoriana dell'XI secolo. Se *in spiritualibus*, in qualsiasi luogo della cristianità, dominava incontrastato il diritto canonico, le cose diventavano più complicate quando si trattava di materie temporali. Qui bisognava distinguere – come spiegava l'insigne giurista Bartolo da Sassoferrato intorno alla metà del Trecento – tra le terre direttamente soggette al pontefice, dove era ancora una volta il diritto canonico a prevalere, e le terre dell'impero, dove era invece il diritto civile a dettare le norme: ma se l'elemento temporale toccava la sfera del sacramento e del peccato, la competenza spettava nuovamente al diritto canonico[51]. La Chiesa rinnovata dalla riforma gregoriana aveva giustificato la propria ambizione di estendere la norma canonica al campo civile utilizzando appunto il criterio del peccato. «Ratione peccati – così aveva scritto Enrico di Susa, più noto come l'Ostiense (m. 1271) – potest Ecclesia leges corrigere et causas audire et diffinire»[52], dove per leggi si intendevano quelle dell'impero.

Di fronte alle soluzioni così 'aggressive' elaborate dai canonisti, i civilisti risposero affermando il principio di parità tra i due diritti, che consentiva la collaborazione e la reciproca integrazione laddove fosse necessario. Alla base vi era l'idea, caratteristica del mondo medievale, di un intimo legame tra norme canoniche e civili, finalizzate entrambe ad un superiore bene morale e costituenti insieme lo *jus commune*, che i giuristi medievali sintetizzarono efficacemente nell'espressione *utrumque jus*.

Nel corso del Cinquecento, il definitivo tramonto dell'ideale di una universalità politica e religiosa diede avvio al processo di separazione dei due diritti all'interno di ciascun stato e di definizione dei rispettivi ambiti di giurisdizione. In un contesto di profondi mutamenti dei rapporti tra Stati e Chiesa, quale doveva essere il ruolo dell'autorità secolare nell'ambito della disciplina del matrimonio? Non si trattava certo di sostenere

[51] A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno*, p. 86.

[52] Citato in P. VACCARI, *Introduzione storica*, p. 85. Si veda ora anche P. PRODI, *Una storia della giustizia*, pp. 59-64.

la liceità dell'intervento statale «super substantia matrimonii». Le posizioni più intransigenti – come quella di Antonio Roselli (1380-1466) che aveva dichiarato la nullità, per il diritto civile, dei matrimoni contratti senza consenso paterno – erano rimaste isolate[53]. Si trattava, piuttosto, di stabilire se le autorità secolari potessero legiferare ed imporre pene su questioni attinenti il matrimonio, senza venir meno al principio di diritto canonico del libero consenso.

Le opinioni non erano concordi. Le *auctoritates* chiamate in causa erano i più prestigiosi commentatori del XIV secolo: da un lato Bartolo da Sassoferrato e il suo allievo Baldo degli Ubaldi, a sostegno dei giuristi favorevoli all'intervento secolare; dall'altro il canonista Giovanni d'Andrea. Nel commento ad un passo del Codice giustinianeo, ripetutamente citato dai giuristi dei secoli successivi, Bartolo si era interrogato sulla validità degli statuti che proibivano di contrarre matrimonio con uomini stranieri. Non si trattava, in realtà, di consenso paterno. La risposta data da Bartolo aveva però il merito di risolvere – o meglio, di aggirare – il conflitto col principio della libera scelta del partner, che inevitabilmente sorgeva nel caso di statuti che si proponevano di impedire alcuni tipi di matrimonio. Secondo Bartolo la legislazione statutaria aveva validità perché non si proponeva di dichiarare nullo un matrimonio – la cui competenza spettava esclusivamente alla Chiesa – ma si limitava a punire le donne che, sposandosi con stranieri, trasgredivano la legge. Bartolo si era preoccupato anche di salvaguardare il diritto alla libera scelta del partner: la pena imposta dallo statuto era applicabile solo nel caso in cui la donna avesse potuto trovare, nel proprio luogo d'origine, un marito degno, vale a dire del suo stesso ceto sociale. Altrimenti, in assenza di uomini degni locali, poteva sposarsi altrove[54].

La lezione di Bartolo, secondo cui gli statuti erano validi solo in quanto comminavano una pena in determinate circostanze, fu utilizzata da quei civilisti favorevoli ad imporre il rispetto del

[53] Citato in N. TAMASSIA, *La famiglia italiana*, p. 172, nota 1.

[54] Sul commento di Bartolo a C. 11.8(7).7, *Edicimus*, rinvio a J. KIRSHNER, *Mulier alibi nupta*, in particolare pp. 164-165.

consenso paterno. Chi era contrario si richiamò invece al passo di Giovanni d'Andrea in cui si sosteneva che l'imposizione di una pena rappresentava un impedimento alla libertà di contrarre matrimonio. Sulla pena – e i suoi fini – si concentrarono le argomentazioni degli uni e degli altri. Il problema era quindi di risolvere le controversie dottrinali individuando una *communis opinio* che potesse servire da guida nella soluzione dei singoli casi.

Compito non facile. Tra gli anni Cinquanta-Sessanta del XVI secolo – anni della stesura del quinto libro delle *Sententiae receptae*, cioè delle opinioni giurisprudenziali sulle materie più controverse del diritto criminale, più noto come *Liber V Sententiarum* – Giulio Claro faceva il punto della situazione, riassumendo i pareri *pro* e *contra* la validità delle norme statutarie ed esprimendo la propria opinione in merito. Tra i pareri favorevoli ricordava, oltre al commento autorevole di Bartolo, sul quale però non si soffermava, il *consilium* di Pietro Paolo Parisio (1473-1545), che distingueva tra potestà legislativa «super substantia» del matrimonio, di esclusiva giurisdizione ecclesiastica, e potestà legislativa «super dependentibus a matrimonio», come era la dote, su cui anche le autorità temporali potevano legiferare. Difatti il senso della pena della privazione della dote, imposta dalla legge civile, era quello di favorire una terza persona – il padre – che da quel matrimonio risultava danneggiato e non di impedire il matrimonio. Parisio, per la verità, si riferiva esclusivamente al caso in cui la figlia sposasse una persona *indigna*. Mentre, nella lettura datane da Claro, questo particolare del matrimonio indegno – oggetto, come vedremo, di un'ampia letteratura – scompare del tutto[55].

Di opinione contraria erano Alessandro Tartagni (1424-1477), Felino Sandeo (1444-1503) e Filippo Decio (1454-1535), che si richiamavano a Giovanni d'Andrea. Il *consilium* di Tartagni è in realtà una approfondita riflessione dottrinale sulla questione della validità degli statuti che imponevano il consenso paterno ai matrimoni delle figlie. Del fatto da cui prende spunto sappiamo

[55] G. CLARO, *Volumen, alias Liber quintus*, quaestio 82; P.P. PARISIO, *Consilia*, III, cons. 29.

solo che riguardava una giovane sposatasi senza l'approvazione del fratello. Il luogo sembra essere Bologna e lo statuto oggetto della sua riflessione quello bolognese del 1415[56]. Come di consueto tra i giuristi quattrocenteschi, Tartagni, seguendo il metodo della Scolastica, espone dapprima le opinioni a favore della validità dello statuto. Esse fanno riferimento soprattutto ai fini perseguiti dagli statutari: da un lato impedire che giovani ragazze «propter imbecillitatem aetatis et fragilitatem sexus» agissero contro i propri interessi (che erano poi gli interessi della famiglia); dall'altro punire comportamenti che potevano essere causa di disordini nella società, perché – come aveva scritto Baldo – sposarsi senza il consenso paterno «est contra bonos mores omnium et maxime prudentum, et inducit odium capitale»[57]. Il senso dello statuto non era quello di impedire a una donna di contrarre matrimonio, ma di sollecitarla a sposarsi «cum graviore consilio»: vale a dire col consenso del padre. Tartagni passa poi a presentare il proprio parere, contrario a quelli fin qui esaminati, forte dell'autorità di Giovanni d'Andrea e Pietro d'Ancarano (m. 1416). Gli statuti non potevano legiferare in materia di matrimonio, né direttamente né indirettamente, né sulle questioni sostanziali né su quelle accidentali, perché l'imposizione di una pena, inducendo un giusto timore, impediva la libera scelta del partner. La posizione di Tartagni era quindi radicalmente contraria alla politica di quelle città comunali che – come si è visto – fin dal XIII secolo avevano cercato di impedire che le figlie si sposassero senza il consenso paterno. Alle città veniva negato anche il potere di punire chi trasgrediva le leggi comunali, perché la pena costituiva di per sé un ostacolo alla libertà di contrarre matrimonio[58].

[56] Sia perché lo statuto esaminato da Tartagni corrisponde a quella parte della rubrica *De dotis restituendis* degli statuti civili bolognesi relativa ai matrimoni clandestini, sia perché nel commento a margine dell'edizione del 1532 di quegli statuti (Bononiae, typ. Io.B. Phaelli, 1532, f.136v) si rinvia proprio al *consilium* di Tartagni.

[57] BALDO DEGLI UBALDI, *De statutis*, § «Consensus», p. 103, n. 7. Cfr. N. TAMASSIA, *La famiglia italiana*, p. 172.

[58] A. TARTAGNI, *Consilia*, lib. I, cons. 97. Sulla figura di Tartagni si veda G. ROSSI, *«Duplex est usufructus*, pp. 143 ss., che lo presenta come giurista poco

Quasi un secolo più tardi Giulio Claro, che, in qualità di magistrato operante presso un prestigioso tribunale supremo – il Senato di Milano – ebbe un'influenza decisiva sugli indirizzi giurisprudenziali del tempo, considerò l'opinione di Tartagni *de jure* «veriorem, et magis communem», aggiungendo, però, che laddove *de consuetudine* prevalesse l'opinione di Bartolo, bisognava attenervisi nella soluzione dei casi giudiziari. L'attenzione alla consuetudine e alle differenti pratiche giudiziarie – insistentemente presente nelle opere di Claro – lascia intuire i futuri sviluppi degli orientamenti giurisprudenziali: il passaggio dal primato incontrastato, tra Quattro e Cinquecento, della produzione consiliare all'affermazione delle grandi corti statuali. A partire dal tardo Cinquecento sarà la giurisprudenza dei grandi tribunali – corti supreme all'interno dei singoli stati – ad essere considerata fonte primaria di diritto. Le loro sentenze tenderanno ad assumere la forza vincolante dei precedenti, il cui rispetto comporterà una certa unificazione del diritto dentro i confini dello stato, spesso in autonomia dalla volontà del principe[59].

Giulio Claro non ci dice quale fosse la consuetudine, l'*usus fori*, del Senato di Milano, di cui entrò a far parte proprio in quegli anni, nel 1556. Non sappiamo come venisse interpretato il testo delle *Constitutiones* emanate da Carlo V nel 1541, a proposito dei matrimoni clandestini. Certo la posizione di Claro, pur così prudente e rispettosa delle diverse pratiche giudiziarie, non poteva incoraggiare la politica dei principi intesa ad ingerirsi nelle questioni matrimoniali. Tanto più che egli non aveva avuto alcun dubbio a considerare senza validità, indipendentemente dalla consuetudine, gli statuti che proibivano di contrarre matrimonio con un forestiero – a differenza di quanto aveva sostenuto Bartolo – e quelli che imponevano il consenso del fratello in caso di assenza del padre.

originale e innovativo, tipico rappresentante di un'epoca in cui la preoccupazione maggiore era di affidarsi alle opinioni dei predecessori, per ricavarne risposte precise alla soluzione delle singole controversie.

[59] A. CAVANNA, *Storia del diritto moderno*, pp. 158 ss. Per un'indagine approfondita sul ruolo dei grandi tribunali cfr. M. SBRICCOLI - A. BETTONI (edd), *Grandi tribunali e rote*.

Qualche anno più tardi la sua opinione fu interpretata, con qualche forzatura, in senso totalmente favorevole a Tartagni e considerata *magis communis*[60]. Ma, al di là del suo giudizio personale, le considerazioni di Claro attestano la fortuna del *consilium* di Tartagni, nettamente contrario alla politica di ingerenza del potere secolare, tra i giureconsulti della metà del Cinquecento: prima quindi che i decreti tridentini esprimessero la loro condanna di ogni intervento limitativo della libera scelta del partner. Ciò significa che buona parte dei giuristi operanti negli antichi stati italiani erano pronti a recepire favorevolmente le conclusioni del concilio di Trento in merito al consenso paterno. Il clima era profondamente cambiato rispetto ai secoli precedenti, quando numerosi giureconsulti avevano dato un contributo decisivo all'elaborazione di quegli statuti comunali che, assai più precocemente che in altre aree europee, avevano comminato pene a chi si sposava contro la volontà dei genitori.

Stupisce meno che, negli anni immediatamente successivi alla conclusione del concilio di Trento, Tartagni continuasse ad essere punto di riferimento per i civilisti preoccupati di salvaguardare il principio del libero consenso al matrimonio. Proprio sulla base del suo *consilium* Giacomo Menochio – autore di un trattato sui giudizi arbitrari che ebbe larga diffusione – considerò non validi gli statuti che imponevano il consenso paterno[61].

In Spagna giureconsulti autorevoli diedero invece il proprio sostegno alla politica di ingerenza in campo matrimoniale attuata dai principi nel primo Cinquecento. Il commento dedicato da Antonio Gomez, professore presso la prestigiosa Università di Salamanca, alla legge sui matrimoni clandestini promulgata nel 1505 dalla cattolicissima regina Giovanna è, in questo senso, emblematico. La legge, nota come legge 49 della raccolta di Toro, si apriva con una dichiarazione di (apparente) deferenza nei confronti della giurisdizione ecclesiastica: non si pronunciava sulla definizione di clandestinità, ma si limitava a imporre delle

60 I. Bonacossi, *Communes doctorum iuris utriusque criminales opiniones, usu receptae*, pars I, ff. 155v-156r.

61 G. Menochio, *De arbitrariis iudicum quaestionibus et causis, libri duo*, lib. II, casus 453, pp. 648-649.

pene – peraltro durissime – a chi contraeva un matrimonio dalla Chiesa giudicato clandestino. Le pene – perdita dei beni ed esilio dal regno – colpivano, oltre i contraenti, anche i testimoni e le persone presenti, chiarendo, in tal modo, che per matrimonio clandestino non si intendeva quello contratto senza testimoni, che era l'accezione più diffusa tra canonisti e teologi. Anche in Spagna Stato e Chiesa interpretavano diversamente il concetto di clandestinità. Inoltre, si concedeva ai genitori la facoltà di diseredare i figli e le figlie che si erano sposati clandestinamente. Nonostante che la legge includesse anche i figli maschi, l'interpretazione che ne fu data ne limitò l'applicazione alle sole femmine, in sintonia con la tradizione legislativa spagnola, che fin dal XIII secolo aveva comminato la pena della diseredazione alle figlie che si sposavano senza il consenso paterno[62]. Sembra, però, che nel 1563 Filippo II ne estendesse l'applicazione ai figli maschi[63], forse su influenza dell'editto emanato pochi anni prima, nel 1556, dal re di Francia Enrico II, in cui si proibiva ai maschi minori di trent'anni e alle femmine sotto i venticinque anni di sposarsi senza il consenso paterno – era questa l'accezione di clandestinità – sotto pena della diseredazione[64].

Ma torniamo alla Spagna. Gomez si interroga sulla validità della legge 49. Anch'egli ha ben presente l'opinione di Tartagni e la sua larga diffusione nell'attività giurisprudenziale del tempo. Tuttavia si esprime a favore della legge:

«quia quando lex civilis – così argomenta il suo parere, citando il solito commento di Bartolo – non se intromittit nec aliquid determinat super substantia matrimonii vel super spiritualibus, sed tantum procedit coadiuvando, declarando, et ampliando ipsum ius canonicum, ad maiorem observationem

62 E. Ruiz-Galvez Priego, *Le statut socio-juridique de la femme en Espagne*, pp. 174-189.

63 D. de Covarrubias, *De sponsalibus et matrimoniis*, pars II, cap. VI, n. 26, p. 160 (Salamanca 1545[1]), in D. de Covarrubias, *Opera omnia*, I, Antuerpiae, apud viduam et haeredes P. Belleri, 1614. Si tratta, probabilmente, di una *additio* da parte dei curatori dell'opera. Covarrubias morì nel 1577.

64 *Recueil des édits, declarations et ordonnances des Rois Henry II, Charles IX, Henry III, Henry IV, Louis XIII et Louis XIV, concernans les Mariages*, p. 1 e pp. n.n.

eius in his quae sunt prohibita et punita de ipso iure canonico, potest licite et iuste facere et disponere»[65].

La legge del principe che interviene *in spiritualibus* è valida se si limita a punire un comportamento già considerato illecito dalla legge della Chiesa. In tal modo essa collabora con la Chiesa in vista di un obiettivo comune. È, ancora, il principio di *concordia iuris* ad essere chiamato in causa. Gomez evita però di domandarsi se la pena comminata dalla legge del principe non fosse in contrasto col principio di diritto canonico del libero consenso: se, cioè, non oltrepassasse la necessaria subordinazione della legge civile alla legge ecclesiastica nelle materie spirituali. Era, questa, la questione che si era posto, qualche anno prima, il canonista Diego de Covarrubias (1512-1577), anch'egli professore all'Università di Salamanca. Alla legge di Toro aveva dedicato un commento approfondito. Richiamandosi a Juan Lopez de Viveros, che di quella legge era stato un interprete autorevole, e a quei giuristi, come Alfonso de Castro, che avevano difeso le leggi secolari che punivano reati spirituali quali l'usura e il sacrilegio, aveva spiegato che le sanzioni penali imposte dal diritto civile sui crimini spirituali non dovevano essere più gravi di quelle imposte dal diritto canonico. La pena prevista dalla legge di Toro era invece talmente grave da limitare seriamente la possibilità di scegliere liberamente il proprio partner. Covarrubias tuttavia non si pronuncia sulla sua invalidità, come aveva fatto poche pagine prima a proposito delle precedenti leggi emanate dai principi spagnoli. Si sofferma invece sul conflitto che ne scaturiva tra giudici ecclesiastici e giudici secolari. I primi, cui spettava accertare la validità del vincolo, pretendevano che i loro colleghi laici trasferissero nel tribunale ecclesiastico i presunti colpevoli di essersi sposati clandestinamente e si astenessero dal giudicare tali cause, finché non fosse stata provata la validità del matrimonio così contratto. I giudici secolari si opponevano a tali pressioni. A torto, secondo Covarrubias, perché il timore della pena prevista dalla legge di Toro poteva impedire l'accertamento della verità nel foro

[65] A. Gomez, *Ad leges Tauri commentarium*, nn. 1-2, pp. 383-384. La prima edizione uscì a Salamanca nel 1555.

ecclesiastico, condizione prioritaria per poter procedere alla punizione dei colpevoli nel foro secolare.

Non si trattava, quindi, di un conflitto di competenza. Covarrubias riconosceva la legittimità dell'intervento dei principi in materia di matrimonio (ritorneremo su questo punto a proposito del dibattito tridentino), a patto che fosse subordinato alle leggi della Chiesa[66]. Nel discorso di Covarrubias il dibattito sui rapporti tra leggi dell'impero e leggi della Chiesa si sposta sul terreno giudiziario. Un terreno che, come vedremo, stava particolarmente a cuore a canonisti e teologi del primo Cinquecento.

[66] D. DE COVARRUBIAS, *De sponsalibus et matrimoniis*, pars II, cap. VI, nn. 20-26, pp. 159-160.

Capitolo secondo

Leggi della Chiesa, foro di coscienza e foro giudiziario

Non c'era accordo, tra i canonisti del tardo medioevo, sulla definizione di matrimonio clandestino. L'assenza di quali forme di pubblicità rendeva un'unione clandestina? Erano considerate illecite le nozze contratte senza testimoni oppure senza la pubblicazione dei bandi (equivalente alle attuali pubblicazioni di matrimonio), quelle che non erano state benedette dal prete oppure che non avevano incluso la cerimonia della dazione dell'anello, e così via? La Chiesa era costretta a tener conto della molteplicità dei rituali nuziali, diversi a seconda dei luoghi e dei ceti sociali. Una rigida definizione di clandestinità era improponibile, perché erano le consuetudini locali ad attribuire rilevanza ad alcune forme rituali piuttosto che ad altre.

Fino a quando – col famosissimo decreto *Tametsi* – la Chiesa non impose i propri riti come condizione di validità del matrimonio, le differenti tradizioni e usanze furono in gran parte rispettate o reinterpretate in modo da mettere l'accento sullo scambio del consenso tra i partner[1]. Si evitò, soprattutto, di esigere l'osservanza di forme di pubblicità che non avevano radici nelle consuetudini locali, come nel caso dei bandi, richiesti per consentire al sacerdote di venire a conoscenza di eventuali impedimenti al matrimonio da celebrare. Sant'Antonino, arcivescovo di Firenze tra il 1446 e il 1459, che al tema della *clandestina desponsatio* aveva dedicato un'ampia riflessione, si era

[1] Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Zaccaria*, pp. 110-111. Per la trasformazione, nei paesi germanici, della *Trauung*, che da trasferimento di potere dal padre della donna al futuro marito diventa, su influsso della Chiesa, scambio del consenso tra gli sposi, cfr. J. GAUDEMET, *Il matrimonio*, pp. 171-172.

preoccupato di limitare l'osservanza dei bandi a quei luoghi «ubi non est consuetudo in contrarium»[2].

Il rispetto della consuetudine poteva dar luogo a significative commistioni tra sacro e profano. È noto che in molte zone dell'Italia centro-settentrionale ci si sposava davanti al notaio. Il sinodo provinciale fiorentino del 1517 – celebrato da Giulio de' Medici, futuro papa Clemente VII – riconobbe il ruolo preminente che avevano i notai nella celebrazione del matrimonio (oltre che degli sponsali), proibendo loro – sotto pena pecuniaria – di rogare «alcuna datione di anello o sponsali de presenti» se non erano state fatte le pubblicazioni in chiesa per due domeniche successive. Le *solemnitates* imposte dal sinodo si limitavano ai bandi, che, evidentemente, erano poco diffusi. Lo scopo – chiaramente enunciato nel testo – era di prevenire adulteri ed incesti, cioè le relazioni sessuali tra partner legati da stretti vincoli di parentela, non di imporre una forma di pubblicità, che era già efficacemente garantita dalla presenza del notaio, cui spettava non solo raccogliere il consenso degli sposi al momento della dazione dell'anello, al pari di qualsiasi altro teste, ma anche – e in Toscana più diffusamente che altrove – redigere l'*instrumentum publicum* dell'atto matrimoniale così insistentemente richiesto dagli statuti delle città toscane.

Non sappiamo se Firenze e la Toscana rappresentino un caso peculiare, anche rispetto ad altri stati italiani. È certo che la penetrazione dei riti religiosi è qui assai limitata. La cerimonia in cui gli sposi si scambiavano il consenso – il dì dell'anello – momento fondamentale del matrimonio, avveniva quasi sempre in casa del padre della sposa. Raramente era accompagnata dalla benedizione religiosa – la messa del congiunto. La chiesa, come luogo di culto e come clero, era assente[3]. Altrove, le solennità richieste dalle leggi ecclesiastiche consistevano essenzialmente nella celebrazione davanti alla porta della chiesa, alla presenza di un prete che domandava agli sposi se acconsentivano a pren-

2 ANTONINO DA FIRENZE, *Summa*, III, tit. I «De statu coniugatorum», cap. XVI «De impedimentis pluribus non tamen dirimentibus matr.», ff. 8v-9r.

3 Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Zaccaria*, pp. 128-131. Anche tra i ceti popolari, come testimoniano le fonti giudiziarie che esaminerò in seguito.

dersi per marito e moglie e poi dava loro la benedizione. Nel corso del medioevo queste forme di celebrazione si diffusero soprattutto nell'Europa del Nord: in Inghilterra, in Francia, in Germania[4].

L'espressione matrimonio clandestino aveva quindi molteplici significati. Indicava il matrimonio contratto senza testimoni, oppure senza le forme di celebrazione (*solemnitates*) previste dai canoni, o ancora – se non erano considerati compresi tra le *solemnitates* – senza i bandi, Ma è soprattutto sulla definizione di clandestinità nel significato di assenza dei testimoni che si concentrava l'attenzione degli uomini di chiesa, dei teologi come dei canonisti, anche se con interpretazioni diverse. Le opere sui casi di coscienza che ebbero maggiore diffusione nei decenni precedenti il concilio di Trento consideravano peccato mortale contrarre matrimonio senza la presenza dei testi. I bandi si potevano invece omettere, senza peccare, se non era l'usanza del luogo. Tommaso De Vio, più noto come il Caietano, autore di una fortunatissima *Summula de peccatis*, spiegava la differenza tra bandi e testimoni ricorrendo alla distinzione tra diritto positivo e diritto di natura. L'obbligo di osservare i bandi apparteneva al diritto positivo, quindi si potevano omettere; mentre la presenza dei testi era imposta dal diritto di natura, perché la pubblicità dell'atto assicurava la riconoscibilità della coppia nella vita sociale ed evitava gli scandali provocati dalle situazioni di bigamia. Caietano, in realtà, definiva clandestino il matrimonio che non era stato contratto *in facie ecclesiae,* intendendo «sine sufficientibus testibus qui ecclesiam representant»[5]. La chiesa come comunità dei fedeli, non come luogo di culto. Nessun accenno veniva fatto alla benedizione del sacerdote.

Come considerare allora quei matrimoni contratti senza alcuna *solemnitas*, ma pubblicamente, al cospetto di amici e vicini? Già

[4] A. ESMEIN, *Le mariage*, I, pp. 178 ss.; Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Zaccaria*, pp. 111-112.

[5] T. DE VIO, *Summula Caietani*, § «Matrimonium», pp. 274-275; B. FUMO, *Summa armilla*, § «Matrimonium», n. 61, p. 347. Cfr. ANGELO DA CHIVASSO, *Somma angelica*, I, § «Clandestino», ff. 70v-71r (la prima ediz. in latino risale al 1486).

il minore osservante Angelo da Chivasso, noto predicatore, nella sua *Summa angelica* pubblicata negli anni ottanta del Quattrocento, accogliendo le tesi dei canonisti Giovanni d'Andrea e Panormitano, aveva suggerito di non considerarli clandestini, se celebrati secondo le consuetudini locali, davanti ad amici, vicini e ad un numero sufficiente di testimoni[6]. Ma, ancora negli anni '40 del Cinquecento, il canonista Diego de Covarrubias osservava che sulla questione le opinioni erano discordanti. Se non c'era alcun dubbio nel definire clandestino il matrimonio senza testi, «tota controversia est an illud matrimonium dicatur clandestinum, quod contrahitur non praemissa solemnitate ... quamvis publice contractum sit, in conspectu maioris partis viciniae seu vicinis ipsis scientibus»[7]. Si poteva definire propriamente clandestino il matrimonio noto al vicinato? Covarrubias rispondeva negativamente, precisando che si trattava di un'opinione che trovava larga conferma nei comportamenti sociali. Il matrimonio non poteva essere considerato clandestino se la comunità dei fedeli ne era informata.

L'accento è posto su quegli elementi esterni che rendono riconoscibile il matrimonio agli occhi della comunità. Unirsi «solo con sola» – aveva scritto Angelo da Chivasso – era peccato mortale[8], anche se la dottrina canonica imponeva – ai fini della validità – solo il consenso della coppia. Un consenso che non era neppure necessario esprimere con parole. Bastava un cenno del capo o lo sguardo che si abbassava in segno di assenso perché se ne potesse dedurre l'espressione di una libera volontà. Ma la centralità che assume la questione della presenza dei testimoni rispetto ad altre forme di pubblicità previste dai canoni si spiega anche con l'esigenza, propria del foro giudiziario, di individuare efficaci elementi di prova del matrimonio. La riflessione sulla clandestinità si intreccia strettamente con la elaborazione di un sistema probatorio specifico per le cause matrimoniali, che nella prova testimoniale ha il suo punto di riferimento.

6 ANGELO DA CHIVASSO, *Somma angelica*, I, f. 71r, n. 1.

7 D. DE COVARRUBIAS, *De sponsalibus et matrimoniis*, pars II, cap. VI, n. 12, p. 158.

8 ANGELO DA CHIVASSO, *Somma angelica*, I, f. 71r, n. 2.

1. *Le prove*

Il discorso sui matrimoni clandestini rinvia, inevitabilmente, ai problemi di accertamento, in sede giudiziaria, della validità o nullità di un matrimonio, perché il matrimonio clandestino era di difficile prova. In caso di contestazioni sollevate da una delle parti, sulla base di quali elementi i giudici ecclesiastici potevano pronunciarsi a favore o contro l'esistenza del vincolo? Solo il ricorso a testimoni che avessero sentito pronunciare le fatidiche *verba de praesenti* poteva costituire una prova certa. D'altronde, la prova testimoniale era diventata – a partire dal tardo XII secolo, quando si andò elaborando il sistema procedurale romano-canonico – la prova per eccellenza richiesta dai tribunali ecclesiastici[9]. Nelle cause matrimoniali i giudici attribuivano un ruolo decisivo ai testimoni. Alessandro III, profondo innovatore delle procedure giudiziarie, aveva insistito sulla necessità di almeno due testimoni, specie se si trattava di cause di nullità o di separazione[10]. Vedremo poi quali persone erano considerate capaci di testimoniare.

Se non era possibile addurre testimoni a proprio favore o se le deposizioni erano contraddittorie le cose diventavano ancora più complicate. Bisognava accontentarsi di presumere l'esistenza del vincolo da altri 'segni', come suggerito, ancora una volta, da Alessandro III: la lunga coabitazione e il trattarsi reciprocamente come marito e moglie; la fama, vale a dire il riconoscimento pubblico di costituire una coppia; la *subarratio* (dazione dell'anello). Sul valore probatorio di questi segni i pareri dei canonisti erano discordanti. Soprattutto non c'era consenso nel considerare la fama una prova sufficiente a favore del matrimonio. Prevaleva l'interpretazione più restrittiva che esigeva la concomitanza di diversi indizi per provare l'esistenza del vincolo[11].

[9] J.A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society*, pp. 319, 345; Ch. DONAHUE Jr., *Proof by Witnesses*, pp. 127-158.

[10] J.A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society*, pp. 345, 499, G. LE BRAS, *Mariage*, col. 2193.

[11] G. LE BRAS, *Mariage*, col. 2193; R.H. HELMHOLZ, *Marriage Litigation*, pp. 46-47; A. ESMEIN, *Le mariage*, I, pp. 189 ss.; A. BERÒ, *Quaestiones familiares*,

Ne derivavano enormi difficoltà per i giudici dei tribunali ecclesiastici costretti a risolvere le controversie sorte intorno alla validità di un vincolo matrimoniale. Difficoltà che furono esplicitamente denunciate dal sinodo provinciale fiorentino del 1517. L'introduzione, nelle costituzioni sinodali, di un capitolo intitolato «Quae probationes sint necessariae ad matrimonium probandum» fu così giustificata: «Ad removendas difficultates, quae in cognoscendo efficaces matrimoniorum probationes in curiis ordinariorum quottidie exoriuntur ob inexplicitas doctorum opiniones». Le oscurità del diritto davano al potere vescovile – era questa l'interpretazione emersa nel corso dell'assemblea sinodale[12], che aveva ricevuto il beneplacito del papa Leone X – l'autorità di legiferare sulle questioni controverse tenendo conto delle consuetudini locali. E difatti le costituzioni avevano dato largo spazio alla figura del notaio. Nei casi di bigamia la tendenza, affermatasi già nel XIII secolo nei commenti al *Decretum* di Graziano, era di considerare valido il primo matrimonio, anche se clandestino, se poteva essere provato[13]. Le costituzioni fiorentine non si discostano da questa interpretazione, precisando però quali erano le prove cui si doveva ricorrere: le deposizioni di due testimoni «qui nulla possint exceptione repelli» oppure il rogito notarile, da cui risultasse senz'alcun dubbio che gli sposi si erano scambiati il consenso *de praesenti*. Non erano ammesse testimonianze indirette né presunzioni di prove. Il primo matrimonio pregiudicava il secondo celebrato pubblicamente *in facie ecclesiae* solo se lo scambio del consenso era confermato dai testimoni o dal notaio, a conferma della funzione di pubblicità che veniva loro attribuita.

Se non era in questione un doppio matrimonio, si poteva ricorrere ad altre prove: a quei segni, a quegli indizi di cui non si poteva fare a meno se non si avevano testi o notai da esibire.

quaestio VI, n. 5, ff. 10-11, il quale, a proposito dell'anello, precisava che andava dato *in facie ecclesiae*, alla presenza del prete benedicente e di amici e consanguinei.

[12] Rub. «De constitutionibus», cap. IV «Quae sit concilii provincialis auctoritas in statuendo». Le costituzioni sinodali sono pubblicate in *Etruria Sacra*, pp. 57-115; cfr. R.C. Trexler, *Synodal Law*, p. 12.

[13] J.A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society*, p. 363.

Oltre alla consumazione preceduta dallo scambio del consenso *per verba de futuro,* la coabitazione *in mensa et lecto* per almeno dieci anni e il trattarsi come marito e moglie, se confermati dalla fama del vicinato, erano considerati prova della validità del vincolo anche in assenza di legittimi sponsali. Alla fama era quindi attribuita un'importanza decisiva solo se corroborata da altri indizi. Per riconoscere la legittimità dei figli nati da matrimoni clandestini era invece sufficiente che i partner fossero considerati marito e moglie dal vicinato.

Il sinodo, in conclusione, aveva drasticamente limitato il ricorso alle 'presunzioni' ai casi in cui si doveva giudicare della validità o nullità di un solo matrimonio. E, soprattutto, aveva esposto in modo chiaro e dettagliato, richiamandosi alle opinioni più diffuse tra i canonisti, quali erano le prove ritenute necessarie.

2. *Clandestini e bigami*

Le leggi erano soggette all'interpretazione di giudici, avvocati, procuratori. È soprattutto sfogliando le pagine delle raccolte di *consilia* più diffuse tra Quattro e Cinquecento che possiamo renderci conto dell'intenso lavoro di interpretazione e applicazione delle norme che spettava ai giuristi pratici. Nei pareri dati dai consulenti – su richiesta del giudice o della parte – troviamo ben argomentate quelle strategie legali messe in atto nel corso dei dibattimenti, che nelle carte processuali restano spesso oscure. A quei pareri – che avevano una diffusione europea – ricorrevano i giuristi pratici alla ricerca di un facsimile per la soluzione del singolo caso.

I *consilia* dei canonisti Andrea Barbazza e Alessandro Tartagni – entrambi professori, e rivali, presso lo Studio di Bologna nella seconda metà del XV secolo – e quelli, più tardi, di un altro giurista bolognese *in utroque iure*, Agostino Berò, affrontano ripetutamente i problemi sollevati dai matrimoni clandestini. Proprio perché le deposizioni dei testimoni erano determinanti nel giudicare la validità di un matrimonio, è soprattutto intorno alla loro credibilità che si giocavano le sorti di un dibattimento processuale. Credibilità – *fides* – che spettava al giudice valutare.

Non tutti avevano il diritto di testimoniare in tribunale. Le donne non erano ammesse come testimoni ai testamenti e nelle cause criminali. I motivi addotti rinviano, genericamente, alla questione dell'inferiorità naturale del sesso femminile. Fragili e mutabili, le donne non potevano essere *fidedignae*[14]. Ma Yan Thomas ha dimostrato come nel diritto romano – riferimento obbligato per i compilatori degli *ordines iudiciarii* medievali – il regime delle incapacità femminili abbia a suo fondamento un'incapacità ben più radicale: la mancanza di dominio su altri. Perciò le donne erano escluse da ogni servizio 'pubblico' che travalicasse l'ambito dell'interesse personale[15]. Erano poi considerati incapaci gli schiavi, i minori di quattordici anni, i pazzi, gli infami, i poveri, gli infedeli, i criminali, i giudici e gli avvocati nelle cause da loro trattate, i familiari e i domestici della parte attrice o i nemici della parte avversa[16]. Nelle cause matrimoniali la testimonianza dei genitori e dei consanguinei era però ammessa, anche se a discrezione del giudice, perché si presupponeva che fossero le persone meglio informate. Con una eccezione, tuttavia, significativa: in caso di forte disparità sociale tra i partner – non solo per ricchezza ma anche per onorabilità – i parenti del partner più debole erano considerati testi sospetti e quindi non ammessi a deporre[17].

Nel discutere dell'attendibilità dei testi Alessandro Tartagni aveva ben presente la questione della differenza sociale tra i partner. Prendiamo il caso di una lite mossa da un certo Michele contro la sua pretesa sposa, Domenica, che voleva rompere la loro unione, adducendo il pretesto di un precedente matrimonio contratto *per verba de praesenti* con tale Bartolomeo. Tartagni si pronunciò a favore del primo matrimonio perché confermato dalla deposizione di tre testimoni, sulla cui credibilità non potevano esserci dubbi. Due di loro erano parenti del primo

[14] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, 2, 2, q. 70, 3; ANGELO DA CHIVASSO, *Somma angelica*, II, § «Testimonio», 3, p. 284.

[15] Y. THOMAS, *La divisione dei sessi nel diritto romano*, pp. 164-166.

[16] PILLIUS - TANCREDUS - GRATIA, *Libri de iudiciorum ordine*, pp. 222-228. Cfr. Ch. DONAHUE Jr., *Proof by Witnesses*, pp. 130-131.

[17] G.P. LANCELLOTTI, *Institutiones iuris canonici*, lib. II, tit. XV, p. 219.

marito: ma, essendo Domenica e Bartolomeo di pari condizione sociale, non erano da considerare testi sospetti. Il terzo, *famulus* e *pauper*, non era però di vita disonesta e quindi secondo Tartagni idoneo a testimoniare. La povertà – come aveva spiegato Tancredi (m. 1236) nel suo celebre *ordo iudiciarius* – era considerata sospetta solo nei casi in cui si poteva presumere la disposizione del teste a farsi corrompere. Altrimenti – aggiungeva Tancredi – neppure gli apostoli sarebbero stati ammessi a testimoniare[18]. Di più, le deposizioni dei testi concordavano.

Nella causa intentata da Lucrezia contro il «generosum ac spectabilem Comitem Richardum de S. Bonifacio» per confermare la validità del loro matrimonio, Tartagni non ebbe invece dubbi a giudicare inidonei i tre testi a favore di Lucrezia che avevano sentito pronunciare le parole *de praesenti*. La madre, perché la forte disuguaglianza tra i partner rendeva la sua deposizione sospetta; l'amica Maria, perché meretrice e mezzana; il frate che aveva interrogato gli sposi, perché era stato mediatore tra i due, era nemico del conte e, per di più, disonesto e spergiuro. Non solo: la deposizione del frate non concordava con le altre due. Tartagni ce ne spiega il motivo: il frate, a differenza degli altri testimoni, sosteneva di aver interrogato prima il conte e poi Lucrezia. Il giureconsulto non attribuisce invece alcuna importanza al fatto, ben più sostanziale, che tutti dichiarassero di aver sentito gli sposi scambiarsi il consenso *de praesenti*.

Se il matrimonio non era provato dalla presenza dei testimoni, non trattandosi qui di bigamia, si poteva ricorrere alle 'presunzioni'. Quelle – numerose e circonstanziate – addotte da Lucrezia non furono giudicate sufficienti dal nostro consulente. Non bastava che Lucrezia e il conte avessero avuto rapporti sessuali, che si fossero comportati come marito e moglie, che il vicinato ne fosse a conoscenza: «haec omnia adminicula – scriveva Tartagni – simul coniuncta non sufficiunt, nisi interveniat diuturnitas temporis». Il loro presunto matrimonio era troppo recente: durava da appena un anno. Era invece opinione comune, tra i *doctores*, che fosse necessaria una coabitazione di almeno dieci anni. Tartagni aggiungeva altre precisazioni: la fama, per essere

[18] Pillius - Tancredus - Gratia, *Libri de iudiciorum ordine*, p. 226.

credibile, doveva provenire dalla maggior parte del vicinato e bisognava anche sapere da dove avesse avuto origine, per poter distinguere tra «probabilis fama» e «vana vox populi». Nè le lettere scritte dal conte a Lucrezia, né l'anello che Lucrezia portava al dito furono giudicate da Tartagni presunzioni sufficienti. E neppure le parole pronunciate dal conte per esprimere il suo rifiuto a rendere pubblico, in quel momento, il matrimonio: che da Tartagni non furono giudicate come una confessione di matrimonio, perché «illa verba, nolo publicare matrimonium, sunt verba negativa, ex quibus nunquam resultat affirmatio». Infine, non poteva essere considerato nemmeno come un matrimonio presunto: qui lo scambio della promessa (che, come si è visto, doveva precedere il rapporto sessuale per far presumere il matrimonio) non era sufficientemente provato, perché un solo teste era stato presente[19].

I *consilia* non ci dicono come il processo si sia concluso. È probabile che questi di Tartagni fossero dei veri e propri *consilia sapientis* – richiesti dal giudice, non dalle parti – che avevano carattere autorevole e quindi orientavano la sentenza. Negli altri casi – pareri richiesti dalle parti o semplici memorie difensive degli avvocati, sempre più numerose a partire dal Cinquecento[20] – ci svelano le abilità dei giuristi pratici alle prese con l'interpretazione di norme non ben definite, ma non possiamo sapere se le loro argomentazioni ebbero successo. Per conoscere le sentenze dei giudici dobbiamo esaminare le cause matrimoniali conservate negli archivi ecclesiastici. Torniamo a Firenze, dove il sinodo del 1517 era stato così puntuale nel precisare quali prove erano necessarie per giudicare della validità di un matrimonio.

19 A. TARTAGNI, *Consilia*, lib. V, cons. 149 e 150. Sull'attendibilità dei testi si veda anche G.B. ZILETTI, *Matrimonialia consilia*, I, *passim* (si tratta di una raccolta di *consilia* di vari giureconsulti, di cui il primo volume fu pubblicato per la prima volta a Venezia, nel 1563, per i tipi di Giordano Ziletti). Sul matrimonio presunto cfr. A. BERÒ, *Quaestiones familiares*, quaestio 54, ff. 56v-57v. Critiche sferzanti al «tartarico» Alessandro furono mosse dal giurista Andrea Alciato; ma in sua difesa si pronunciò Tiberio Deciani. Cfr. A. MARONGIU, *Tiberio Deciani (1509-1582)*, in particolare pp. 192-193.

20 M. ASCHERI, *Tribunali, giuristi e istituzioni*, pp. 185 ss.; L. LOMBARDI, *Saggio sul diritto giurisprudenziale*.

Non tutte le cause, però, si concludevano con una sentenza. Ritorneremo in seguito su questo punto. Dall'esame dei processi discussi negli anni Quaranta e Cinquanta del XVI secolo risulta che, nei casi di bigamia, i giudici dichiaravano la nullità del primo matrimonio solo se questo non poteva essere provato da testimoni. Come richiesto dalle costituzioni sinodali, non tenevano conto delle presunzioni, anche se i procuratori delle parti vi ricorrevano di continuo. Ma, nel valutare la prova testimoniale, non erano molto rigorosi. Per dimostrare che il proprio matrimonio contratto con Angelica, figlia di un tintore, era nullo perché Angelica era già sposata con Bartolomeo, tessitore di broccati a Lucca, Antonio che faceva il sarto in Borgo San Frediano, a Firenze, addusse tre testimoni. Due di loro erano stati presenti alle nozze tra Angelica e Bartolomeo, che si erano svolte in casa della sorella di Angelica. Ma solo uno, che in quell'occasione aveva suonato per gli sposi, precisò che «vidde dargli l'anello et fu presente quando l'uno et l'altro consentì al matrimonio per verba de presenti». Tutti e tre dichiararono che gli sposi erano vissuti insieme «come marito et moglie», fino alla partenza di Bartolomeo per destinazione ignota. Da allora di lui si persero le tracce. Ma sulla durata del matrimonio non c'era concordanza: chi diceva due anni, chi «parecchi mesi». D'altronde neppure sulla data le notizie erano precise. Su questo punto – che, al fine di accertare l'attendibilità dei testi, era assai significativo – fu interrogato solo il suonatore, che diede una risposta vaga: il matrimonio era avvenuto più o meno una decina d'anni prima. Angelica non chiamò nessun testimone a deporre a proprio favore; né incalzò i testi avversi – tramite il suo procuratore – con nuove domande sui punti controversi. Nonostante le lacune e le contraddizioni emerse nel corso degli interrogatori, nonostante il rischio di una collisione tra le parti, il giudice dichiarò valido il primo matrimonio tra Angelica e Bartolomeo[21].

Non sempre risulta fin dall'inizio che si tratta di un processo per bigamia. Matrimoni doppi o addirittura multipli possono

[21] AAF, *CCM*, 14, n. 16. Il processo ha inizio il 7 settembre 1553 e si conclude, assai rapidamente, il 20 novembre dello stesso anno.

emergere nel corso del dibattimento. È il caso di Simona di Pietro Marini di Lari (una località del Valdarno inferiore, non lontana da Pontedera), che nel 1559 chiese il riconoscimento della validità del matrimonio contratto col pittore fiorentino Vincenzo di Alessandro Giannini, adducendo come prove lo scambio della promessa, la dazione dell'anello e la copula carnale. Le prove erano confermate non da testimoni, ma da una scritta di mano di Vincenzo, non rogata dal notaio. Tuttavia non fu sul loro matrimonio che si concentrò il dibattimento processuale. Vincenzo si difese tirando in ballo le precedenti nozze di Simona con Jacopo di Silvestro. A queste accuse Simona rispose che quel legame non era valido perché Jacopo era già sposato. Su questi matrimoni furono chiamati a deporre i rispettivi testi. In realtà Simona – fu lei stessa a confessarlo – aveva avuto, oltre a Vincenzo, altri due mariti (di uno però era rimasta vedova). Con il primo, Jacopo di Silvestro tessitore di panni lini ma a quel tempo sbirro del vicario di Lari, si era sposata circa sei anni prima a Lari. Trasferitisi dopo qualche mese a Firenze, ne ebbe un figlio. Al processo Simona inizialmente negò che si trattasse di matrimonio, rispondendo che «stava et habitava seco ma non come marito ... n'ha havuto un figliolo ma non come marito». Meglio confessare il concubinato che la bigamia, specie se teniamo conto che prima del concilio di Trento vi era una diffusa tolleranza nei confronti del concubinato. Successivamente, incalzata dal giudice, Simona confessò di essere stata regolarmente sposata a Jacopo e così giustificò la sua falsa deposizione:

«Io lo feci perché egli [Jacopo] havessi a spendere quel più in provarlo [il matrimonio] et perché io sapevo che d. Jacopo haveva un'altra moglie quando tolse me et che per questo il matrimonio non valeva, benché non sapevo già che egli havessi un'altra moglie quando tolse me, ma l'ho saputo di poi et però come io lo seppi, che mi fu detto dal fratello di d. Jacopino in casa di ser Piero Pontesevi, tolsi un altro marito che si chiamò Vincentio di Bartolomeo Putini el quale poi si morì et di poi ho tolto quest'altro che si chiama Vincenzio Giannini»[22].

[22] AAF, *CCM*, 17, ins. 3 (anno 1559).

Simona approfitta del processo per esercitare una piccola vendetta nei confronti del suo primo marito, bigamo anche lui: per costringerlo a dimostrare, in tribunale, con tutte le spese che questo comportava, la validità del loro matrimonio. Raramente le carte processuali svelano i piccoli e grandi conflitti che, come in questo caso, si nascondono dietro la versione ufficiale dei fatti data dalle parti e dai loro procuratori. Ma la storia di Simona ci dice ben altro: i matrimoni si facevano e disfacevano, ancora alla metà del Cinquecento, su iniziativa di uno o di entrambi i partner, senza necessariamente ricorrere all'autorità ecclesiastica[23]. Sono i matrimoni 'privati' di cui ha insistentemente parlato Helmholz a proposito dell'Inghilterra del XIV-XV secolo? Matrimoni regolati dagli stessi partner e dalle loro famiglie, senza che intervenisse alcuna pubblica autorità? Insisterei però su un punto (peraltro sottolineato anche da Helmholz[24]): i processi a me noti rivelano che si passava a un secondo o terzo matrimonio quando si considerava nullo quello precedente. Rivelano, cioè, una precisa conoscenza delle norme canoniche – e il loro rispetto – anche se non si riteneva necessario ricorrere al tribunale vescovile. Non a caso il sinodo fiorentino del 1517 aveva voluto punire chi passava a seconde nozze perché riteneva nullo il primo matrimonio, senza che ci fosse stata una sentenza del giudice[25]. Segno che la regolamentazione privata dei conflitti era impregnata della cultura giuridica canonica.

Altri processi rivelano che un motivo considerato legittimo per risposarsi era la lunga assenza del partner. A facilitare questo tipo di soluzioni era senza dubbio la forte mobilità dei ceti subalterni. Una partenza improvvisa – per lavoro soprattutto, ma anche per sfuggire ai debitori o alla giustizia o per andare in guerra – poteva creare le condizioni opportune per farsi una nuova vita. Di chi partiva, spesso, si perdevano le tracce, come nel caso del tessitore Bartolomeo. La mobilità, probabilmente, interessava soprattutto il sesso maschile. Ed era opinione

[23] Una vicenda analoga, di fronte al tribunale arcidiaconale di Parigi, nel 1502, è riportata da A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Les officialités*, p. 175, nota 127.

[24] R.H. HELMHOLZ, *Marriage Litigation*, p. 59.

[25] Rub. «De sponsalibus et matrimoniis», cap. VIII.

comune, tra i *doctores*, che non fosse punibile la donna risposatasi dopo aver avuto la *probabilis certitudo* della morte del marito, a patto che tornasse da lui nel caso in cui si fosse rifatto vivo[26].

Il processo di Simona non si concluse con una sentenza. Ci resta un parere legale indirizzato al giudice, evidentemente su richiesta di Vincenzo, che sosteneva la nullità del matrimonio tra Simona e Vincenzo sulla base di argomentazioni non del tutto convincenti. Secondo l'autore – a noi ignoto – la scritta di mano di Vincenzo non era una prova sufficiente: non perché non era stata rogata dal notaio – come richiesto dalle costituzioni sinodali – ma perché redatta «metu carceris». Simona aveva convinto Vincenzo di non aver più intenzione di muovergli causa in tribunale. Quella scritta le serviva solo per dimostrare al suo procuratore che non aveva detto il falso. L'ingenuo Vincenzo aveva così acconsentito a redigerla per paura di finire in carcere. Ma, al di là della forma, anche il contenuto della scritta era giudicato insufficiente, perché la promessa e la dazione dell'anello non provavano il matrimonio. In realtà la scritta parlava anche dei rapporti sessuali seguiti alla promessa: ma di questo il parere taceva. Infine, il matrimonio tra Simona e Vincenzo non poteva comunque essere valido, perché Simona era già sposata con Jacopo. Né questo primo matrimonio di Simona poteva essere annullato da quello precedentemente contratto da Jacopo con Cecca. La prova testimoniale non fu ritenuta sufficiente dal nostro anonimo consulente, nonostante che le deposizioni di un notaio e di due tessitori di panni lini concordassero nell'affermare che Jacopo e Cecca non solo si erano scambiati le parole *de praesenti* e dati l'anello, ma avevano anche assistito alla messa del congiunto prima di consumare il matrimonio. Mancava la testimonianza del prete che aveva celebrato la messa, perché nel frattempo era morto.

Le deposizioni dei testi appaiono ben più convincenti di quelle fatte in occasione del matrimonio tra Angelica e Bartolomeo. Ciononostante esse furono utilizzate per convincere il giudice dell'inesistenza del matrimonio. Poco importava se quelle nozze

[26] G. Menochio, *De arbitrariis iudicum quaestionibus*, lib. II, casus 420, nn. 118-130.

erano state benedette dal prete. La prova testimoniale poteva essere oggetto di interpretazioni assai diverse, soprattutto, ovviamente, nei pareri di parte, anche quando si trattava di giudicare la validità di un primo matrimonio, verso il quale la dottrina canonica mostrava una netta preferenza.

Oltre a pronunciarsi sulla validità o nullità del vincolo, il giudice ecclesiastico comminava pene severissime ai bigami. Le costituzioni sinodali del 1517 prevedevano che l'uomo fosse condannato ad essere pubblicamente disonorato, con la mitra in testa, e a cinque anni di carcere per fare penitenza[27]. La pena aumentava se la sua partner era consapevole della bigamia: in tal caso si aggiungeva, per entrambi, una multa assai elevata di 100 ducati[28]. La responsabilità del reato era attribuita, anche in questo caso, al partner maschile. Le sentenze dei processi per bigamia, conservati nel fondo criminale del foro ecclesiastico, lo confermano. La bigamia è un reato maschile, punito, oltre che con le pene previste, anche col confino. Un solo processo intentato contro una donna bigama (ma siamo nel 1587) si concluse semplicemente con l'annullamento del secondo matrimonio da lei contratto[29].

I processi per bigamia – o meglio: per matrimoni multipli – potevano creare conflitti di competenza col potere secolare. Molti statuti comunali avevano legiferato in materia, comminando per lo più pene pecuniarie. In alcune compilazioni, tuttavia, la consumazione del secondo matrimonio costituiva un'aggravante che imponeva la pena di morte ad entrambi i partner. Come nel caso dell'adulterio, il nodo cruciale era la certezza della prole e la conseguente trasmissione dei patrimoni. D'altronde il diritto canonico richiedeva che entrambi i matrimoni fossero stati consumati perché si potesse parlare del delitto

[27] L'idea del carcere come luogo di espiazione della colpa ai fini di un successivo reinserimento nella società ha le sue radici nel diritto penale canonico; cfr. V. PAGLIA, *«La pietà dei carcerati»*, pp. 1-12 e D. LOMBARDI, *Filippo Franci*, in *DBI*, 50, 1998, pp. 133-134.

[28] Rub. «De sponsalibus et matrimoniis», cap. XIV.

[29] AAF, *CCrM*, 5, 24 settembre 1587. Sui processi per bigamia cfr. *infra*, parte II, cap. III.6.

di «bigamia vera». Era difatti la «divisio carnis in plures» ad impedire la perfetta unione di Cristo con la Chiesa «per carnis assumptionem», che costituiva il fondamento del sacramento del matrimonio[30]. Gli statuti fiorentini del 1415 non prevedevano il reato di bigamia. Tuttavia la magistratura criminale degli Otto di guardia e balìa, al pari del foro ecclesiastico, puniva i bigami con una pena infamante: andare sull'asino per le strade della città con la mitra in testa ed essere fustigati durante il tragitto[31], oltre che con l'esilio dallo Stato fiorentino, «visa forma iuris statutorum et ordinamentorum Comunis Florentiae», come emerge da un processo criminale del tribunale ecclesiastico in cui il bigamo era già stato condannato dagli Otto[32]. Evidentemente era stata promulgata una legge, successiva alla compilazione quattrocentesca degli statuti, che non mi è nota.

La bigamia – come l'adulterio, lo stupro e altri reati – era un reato di misto foro. Per il foro secolare la pena implicava necessariamente la dichiarazione di nullità del secondo matrimonio, mentre per il foro ecclesiastico, come si è visto, le cose erano molto più complicate. Poteva così accadere che un tale Giovanni del Ciccia, contadino di Signa, fosse giudicato bigamo e condannato in contumacia dai deputati degli Otto – su querela della prima moglie, Lisabetta – e poi, senza mai comparire di fronte agli Otto, si rivolgesse invece al tribunale arcivescovile per far dichiarare nullo il matrimonio con Lisabetta. Gli Otto, pur riconoscendo l'esclusiva competenza ecclesiastica in merito alla validità o nullità del vincolo, difesero strenuamente le proprie prerogative giurisdizionali, minacciate dalla decisione di Giovanni di farsi giudicare da un altro foro, prima ancora che avesse espiato la pena comminatagli dagli Otto. E così scrivevano al duca Cosimo I:

[30] L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, I, § «Bigamia, bigamus», art. I, nn. 1-17, pp. 453-455.

[31] ASF, *Otto di guardia e balìa del Principato*, 2240, n. 11 (anno 1563); cfr. P. CAVALLO, *Resolutionum criminalium centuriae duae*, I, casus 98, n. 28, p. 174.

[32] AAF, *CCrM*, 2, 5 maggio 1537.

«A noi par che queste sieno gherminelle di procuratori et che già la sententia del magistrato habbi dichiarato che egli ha dua mogli, onde in consequentia ne viene che la seconda non è mogle e la prima sì, essendone corso il gastigo, se ben non è exequito»[33].

Non avevano dubbi sul fatto che si dovesse giudicare a favore della prima moglie, la quale, tra l'altro, aveva «già patito assai nel'utile et nel'honore». Il resto erano «gherminelle» di procuratori – vale a dire astuzie, raggiri. E di queste si preoccupavano, perché Giovanni, secondo loro, stava cercando – per il tramite del suo procuratore – di «far là nell'arcivescovado dar qualche sententia al bacchio [a caso] e per favori, che sia contraria a quella degl'Octo, che si sa come la va in quella corte». In effetti il tribunale ecclesiastico dichiarò nullo il primo matrimonio e valido il secondo. Né poteva essere altrimenti: il secondo era stato contratto «per verba de presenti et in facie ecclesiae ... et per anuli dationem» e il primo non era stato confermato da nessun testimone[34].

3. *La condanna della clandestinità*

Nel corso del Cinquecento la condanna dei matrimoni clandestini assume toni di particolare asprezza. Si infittiscono le denunce dei casi di bigamia, che la clandestinità rende così facili. Si lamentano gli effetti perversi che i matrimoni clandestini producono nel tessuto sociale. L'agostiniano Alonso de la Veracruz – allievo di Francisco de Vitoria, esponente di punta della cosiddetta Seconda Scolastica presso l'Università di Salamanca – denunciava soprattutto la difficoltà di educare i figli. La clandestinità consentiva di contrarre più matrimoni, mentre l'educazione della prole esigeva che il matrimonio fosse uno e indissolubile. Veracruz non spiega cosa intendesse per «debite educare». Ma nella sua opera *Speculum coniugiorum* insiste ripetutamente sull'educazione come fine specifico del matrimonio, più che sulla *fides* e sul *sacramentum*, che, insieme alla *proles*,

[33] ASF, *Otto di guardia e balìa del Principato*, 2240.

[34] AAF, *CCM*, 18, ins.1.

rappresentavano i beni del matrimonio. Contrarre matrimonio clandestino era quindi peccato mortale. Ma lo era – e qui citava il Caietano – anche l'*usus*, la pratica. Per un altro motivo: perché offendeva la vita sociale e provocava scandalo. Secondo la definizione aristotelica di uomo – animale sociale e politico – i partner dovevano unirsi «sine offensa, et periculo societatis politicae»[35]. Non c'era invece alcun pericolo di scandalo presso gli infedeli, per i quali il ripudio della moglie era una consuetudine. Gli infedeli in questione erano gli indiani d'America: Veracruz era allora missionario in Messico ed aveva scritto lo *Speculum coniugiorum* per facilitare il compito dei suoi colleghi alle prese con le questioni matrimoniali degli indios (i missionari spagnoli nel nuovo mondo avevano anche il potere di giudicare le cause matrimoniali). La sua opera era una riflessione sul matrimonio che tentava di coniugare la dottrina canonica con le consuetudini di popoli fino allora sconosciuti, che la colonizzazione stava forzatamente convertendo al cattolicesimo. Nonostante la poligamia praticata dagli indios, Veracruz considerava il loro matrimonio vero e legittimo, perché rispondeva ai requisiti richiesti dalla Chiesa di Roma: era un'unione libera di un uomo e una donna, finalizzata alla procreazione e celebrata secondo gli usi locali. Proprio le diverse consuetudini rendevano il matrimonio clandestino degli indios meno pericoloso.

Veracruz condannava soprattutto i matrimoni contratti senza testimoni, perché in nessun modo potevano essere provati. Da questi – e non da quelli che non erano stati preceduti dalle pubblicazioni – nascevano «multa mala». Anche per il frate agostiniano la prova era un nodo essenziale del discorso sulla clandestinità, tanto da modificarne la stessa definizione. Secondo Veracruz non si poteva chiamare propriamente clandestino il matrimonio contratto di fronte ad un numero sufficiente di testimoni. Attento alle esigenze del foro giudiziario, Veracruz considerava la presenza di testimoni una forma di pubblicità essenziale: tale da trasformare il matrimonio da clandestino in pubblico. Solo la prova testimoniale consentiva di giudicare la

[35] A. DE LA VERACRUZ, *Speculum coniugiorum*, art. 10, pp. 64 ss. Sulla Scuola di Salamanca e il dibattito sugli indiani d'America cfr. A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, pp. 71 ss.

validità di un matrimonio: di accertare, cioè, lo scambio del consenso tra gli sposi. E i giudici avevano bisogno di solidi elementi di valutazione. *A contrario*, l'assenza di testimoni consentiva di definire quel matrimonio come stupro, fornicazione, adulterio. Qui citava il canone attribuito al papa Evaristo (I secolo), in cui in realtà si sosteneva che le unioni contratte senza il consenso dei genitori o dei tutori della sposa e non benedette dal sacerdote (non si accennava ai testimoni) erano da considerarsi «adulteria, aut contubernia aut stupra vel fornicationes potius quam legitima coniugia». L'opinione era condivisa dal canonista Diego de Covarrubias, anch'egli allievo di Francisco de Vitoria[36]. L'assimilazione del matrimonio clandestino ai delitti di carne ebbe un certo successo nel corso del Cinquecento. Serviva a sottolineare la distanza estrema dall'unione legittima e, di conseguenza, a negare ai matrimoni clandestini i consueti effetti giuridici, quali la legittimità dei figli[37], il diritto del marito al lucro dotale, ecc.

I confini tra matrimoni legittimi e matrimoni clandestini tendono a farsi più netti, intendendo, per clandestini, soprattutto quelli contratti senza testimoni. La condanna della clandestinità verte essenzialmente intorno alla questione della prova testimoniale: una questione attinente al foro giudiziario. Possono essere giudicati validi – suggeriscono in molti – solo i matrimoni confermati da testimoni. Ciò significa, implicitamente, che i matrimoni clandestini sono nulli, almeno nel foro esterno. Secondo Agostino Berò «matrimonia clandestina dicuntur adulteria, stupra, contubernia, et fornicationes ... quamvis in se quoad Deum, et forum conscientiae valeant»[38]. Ancora più esplicitamente

[36] A. DE LA VERACRUZ, *Speculum coniugiorum*, art. 10, p. 66; D. DE COVARRUBIAS, *De sponsalibus et matrimoniis*, pars II, cap. VI, p. 158, n. 8. Cfr. J.A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society*. Il passo attribuito ad Evaristo è citato in G.H. JOYCE, *Matrimonio cristiano*, pp. 111, 122-123. Evaristo aggiungeva: «nisi voluntas propria suffragaverit et vota succurrerint legitima». Ma queste parole – che, per quanto ambigue, ridimensionavano l'analogia proposta – erano in genere tralasciate dai commentatori.

[37] A. BERÒ, *Quaestiones familiares*, quaestio 107, pp. 115-116. Di parere contrario G. PALEOTTI, *De nothis spuriisque filiis liber*, cap. X, f. 14r.

[38] A. BERÒ, *Quaestiones familiares*, quaestio CVII, pp. 115-116.

Domingo de Soto, che, in qualità di teologo imperiale, partecipò ai primi lavori del concilio Tridentino, tra il 1545 e il 1547, lamentando i pericoli e le gravi conseguenze dei matrimoni clandestini, suggerì di considerare nulli quei matrimoni che non potevano essere provati da almeno due o tre testi[39].

Possiamo concludere – insieme con Gabriel Le Bras – che nel corso del Cinquecento «un fort mouvement d'opinion s'était dessiné dans l'Eglise pour la réforme du mariage, à cause des inconvénients graves de la clandestinité»[40]. Al punto da suggerire soluzioni fortemente innovative come la dichiarazione di nullità dei matrimoni clandestini: limitata però al foro giudiziario. Si ricorre alla distinzione tra foro interno e foro esterno, che consente di innovare senza derogare completamente ai canoni della Chiesa. Il clima era certo favorevole. La rottura operata dalla Riforma protestante sollecitava una ridefinizione della dottrina canonica anche sulla questione del matrimonio. Le critiche dei riformatori si erano concentrate su due punti: le leggi della Chiesa avevano da un lato favorito il diffondersi dei matrimoni clandestini; dall'altro avevano frapposto una miriade di impedimenti al matrimonio che di fatto limitavano eccessivamente le possibilità di scelta, specie nelle piccole comunità. La soluzione proposta – e adottata da numerose città tedesche e svizzere – per combattere la clandestinità fu quella di richiedere la presenza di testimoni e il consenso dei genitori come condizione di validità del vincolo, oltre allo scambio del consenso *per verba de praesenti*[41]. Anche per i riformatori la forma di pubblicità più efficace era data dalla presenza dei testimoni. La celebrazione in chiesa era vivamente auspicata – e sembra che fosse diffusa da tempo, più che nell'Europa meridionale – ma non era considerata un requisito essenziale per la validità del

[39] D. DE SOTO, *In quartum sententiarum commentarii*, d. XXVIII, q. 1, citato in G. LE BRAS, *Mariage*, col. 2232 e G.H. JOYCE, *Matrimonio cristiano*, p. 126.

[40] G. LE BRAS, *Mariage*, col. 2233.

[41] F. WENDEL, *Le mariage à Strasbourg*; S. OZMENT, *When Fathers Ruled*; Th.M. SAFLEY, *Let No Man Put Asunder*; J.R. WATT, *The Making of Modern Marriage*; J.F. HARRINGTON, *Reordering Marriage*.

matrimonio. In più l'obbligo del consenso paterno rispondeva all'esigenza – diffusa in molti strati della popolazione laica – di difendere la trasmissione patrilineare dei patrimoni e l'idea tradizionale del matrimonio come patto di alleanza tra famiglie.

Il ricorso ai testimoni come arma efficace contro la clandestinità era un'esigenza comune a riformatori e cattolici. Sulla questione del consenso dei genitori le posizioni erano più diversificate, anche all'interno dello stesso fronte cattolico che, come vedremo analizzando il dibattito tridentino, non fu compatto nel negare ai padri il diritto di imporre ai figli le proprie strategie matrimoniali. Certo, in quella sede, fu tra i prelati italiani che si contarono i più numerosi sostenitori del principio della libera scelta dei figli. Ma è sul terreno della prassi giudiziaria che andrebbe verificata l'applicazione del principio. È significativo che, in questo primo Cinquecento, il canonista bolognese Girolamo Grati, interpellato in occasione di un processo assai controverso, sostenesse che era da definire clandestino il matrimonio contratto «sine praesentia et scientia patris et coniunctorum», anche se di fronte a testimoni[42]. Nell'opinione di Grati la comunità dei fedeli non era un'espressione indifferenziata: ne facevano parte non solo amici e vicini, ma anche i parenti di entrambi i partner e, soprattutto, il padre della sposa, come confermavano, d'altronde, i rituali nuziali diffusi in tutti i ceti sociali. Non bastava, quindi, la presenza di due o più testimoni per garantire la pubblicità del matrimonio. Il controllo familiare era assicurato non esigendo esplicitamente il consenso paterno, ma interpretando l'espressione *in facie ecclesiae* – con cui i canoni della Chiesa avevano imposto una forma di pubblicità al matrimonio – in senso favorevole alle strategie parentali. Clandestino era quel matrimonio contratto di nascosto, magari di notte, all'insaputa dei genitori o dei parenti più prossimi, anche se con testimoni. La notte, l'oscurità erano immediatamente interpretati come segni della volontà dei partner di sfuggire al controllo familiare. Segni,

[42] G.B. Ziletti, *Matrimonialia consilia*, I, cons. 75, 33-34, p. 277. Su Girolamo Grati (m. 1544), autore di due volumi di *responsa* e consulente sulla questione del matrimonio di Enrico VIII d'Inghilterra con Caterina di Spagna, si veda G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, IV, pp. 259-266.

quindi, della clandestinità[43]. Il passo successivo fu quello di non attribuire alcuna conseguenza giuridica a quel matrimonio. Cioè, in pratica, di considerarlo nullo.

Una soluzione di compromesso tra diritto canonico e legislazione secolare, quella qui proposta, che introduceva l'elemento del consenso paterno nel discorso sulle forme di pubblicità del matrimonio, da tempo richieste dalle leggi ecclesiastiche. Una soluzione non so quanto diffusa tra i giuristi consulenti attivi nella prima metà del Cinquecento e, soprattutto, quanto recepita nelle sentenze dei giudici dei tribunali ecclesiastici. Un processo fiorentino del 1562 ci consente, se non altro, di entrare nel vivo di una controversia giudiziaria.

4. *Un processo fiorentino: clandestinità o impotenza?*

Il 15 giugno 1562 Francesco di Antonio Pitti, appartenente ad una nobile famiglia fiorentina, si era sposato con una donna di umili origini, Caterina di Sante, che sembra fosse stata a servizio in casa sua. La cerimonia era avvenuta nell'abitazione di Francesco, e non in quella della sposa, come più consueto. Una cerimonia ridotta a pochi rituali e concentrata nel tempo, senza le lunghe trattative e i festeggiamenti solenni che contraddistinguevano i matrimoni delle *élites* fiorentine. Francesco aveva messo l'anello al dito di Caterina e si erano scambiati il consenso *per verba de praesenti*, «iuxta consuetudinem S.R. Ecclesiae», alla presenza di molte persone, tra le quali un frate. Avevano poi vissuto insieme alcuni mesi. La convivenza si era in seguito interrotta, non sappiamo per quale motivo, e Pitti si era rifiutato di corrispondere gli alimenti alla moglie. Su richiesta di Caterina, il giudice del tribunale arcivescovile di Firenze ingiunse a Pitti di riprendersi in casa la moglie e di provvedere al suo mantenimento. Era il primo ottobre di quello stesso anno: il

[43] Sul punto si vedano anche alcuni *consilia* di Andrea Barbazza, docente di diritto canonico nello Studio di Bologna tra gli anni Quaranta e Ottanta del Quattrocento: A. BARBAZZA, *Consilia*, I, cons. 6, 22-23, f. 27v; III, cons. 40, 1, f. 103r. Barbazza, a differenza di altri, considerava però valido il matrimonio clandestino.

matrimonio aveva avuto breve durata. Ma Francesco non si presentò in arcivescovado. Solo quindici giorni più tardi il suo procuratore chiese la revoca del precetto del giudice e l'istruzione di un processo per via ordinaria.

In un caso di forte disparità sociale come questo è lecito supporre che sia stata l'opposizione della famiglia Pitti a far precipitare le cose. Ce lo confermano, come vedremo, i pareri dati da due giureconsulti. Francesco, allora trentenne, era affetto da una grave infermità agli arti inferiori, che, a quanto pare, lo costringeva all'immobilità. Caterina, sana e forte, l'aveva probabilmente curato con dedizione. Non è difficile immaginare che potesse essere nato un legame tra i due, che Francesco volle però ufficializzare, nonostante la distanza sociale che li separava. Ma di questo non si parla nel corso del dibattimento, né dell'opposizione dei tre fratelli di Francesco (il padre era quasi novantenne[44]), di cui restano solo labili tracce. La strategia difensiva di Francesco e del suo procuratore punta a dimostrare che non aveva dato il suo consenso al matrimonio e che era impotente. Francesco non può negare di essersi sposato con Caterina: troppi testimoni lo smentirebbero. Può tuttavia insinuare il vizio del consenso. «Disse che tal cose ... li furon fatte far et dettoli che non importavano niente et esso non sapeva quello si facessi»: così il notaio arcivescovile registra la sua risposta al primo punto delle *positiones et articuli* presentate dal procuratore di Caterina, con cui si intendeva stabilire gli eventuali elementi di concordanza tra le parti, per escluderli dalla procedura dimostrativa. Francesco può, inoltre, addurre il motivo dell'impotenza e negare di aver consumato il matrimonio. In conclusione, egli «la teneva per fante et non per moglie». Conclusione a dir il vero quasi scontata e comunissima nei dibattimenti processuali di questo tipo.

Trattandosi di punti controversi, dovevano essere provati da Francesco. Non potendo sottoporre alla verifica dei testi l'assenza di consenso, Pitti chiamò a deporre a proprio favore chi

[44] BNCF, *Mss. Passerini*, 8: sulla genealogia di questo ramo della famiglia Pitti. Solo Francesco, che oltre ai tre fratelli aveva anche una sorella, non ebbe discendenti.

poteva confermare la sua impotenza, causata da una infermità alle gambe, che così veniva descritta dal suo procuratore:

«Dicto Francesco de Pitti è stroppiato delle gambe e queste tiene l'una sopra l'altra et sono tirate et rapprese sopra il corpo et quelle non le può distendere et il membro genitale è riposto tra le coscie et arido et è in tal modo che per questi et altri defecti da specificarsi meglio per li medici et periti quali s'examineranno, d'Francisco non può usare et consummare matrimonio».

La controversia si riduce alla questione dell'impotenza. Due medici di chiara fama, scelti dal fratello di Francesco, confermarono con grande sicurezza che l'impossibilità di distendere le gambe era un impedimento al rapporto sessuale: Francesco «non può accomodar il membro alle parti vergognose della donna ... [né può] gettar il seme a tanta distantia che si riceva dalla matrice nella parte destinata alla generatione». Anche se loro – come osservava la parte avversa – non l'avevano visto nell'atto del coito.

Completamente diverso il contenuto di due pareri legali di parte, elaborati su richiesta di Francesco, cui si fa riferimento con l'espressione – tra il dispregiativo e il compassionevole – di *clientulus*: un piccolo e misero cliente quel Francesco, alludendo certo al suo aspetto fisico. Entrambi insistono nel definire clandestino il matrimonio tra Francesco e Caterina, anche se era stato contratto alla presenza di molti testimoni: erano mancate le *solemnitates* e, soprattutto, non erano stati informati i fratelli e i parenti di Francesco, che sicuramente si sarebbero opposti al matrimonio a causa della forte disuguaglianza sociale tra gli sposi. Una disuguaglianza che non poteva essere compensata dalla buona salute di Caterina, qualità che a Francesco mancava del tutto. In casi come questi era lecito presumere la frode da parte della coppia, come già avevano suggerito, in occasione di altri processi, i consulenti Mariano Socini e Pietro Paolo Parisio. Di qui la conclusione – sulla traccia di quel *consilium* di Agostino Berò di cui abbiamo precedentemente parlato – che il matrimonio tra Francesco e Caterina, come tutti i matrimoni clandestini, non comportava alcun beneficio giuridico: né la legittimità dei figli, né il godimento del lucro dotale da parte del marito, né – e di questo qui si trattava – l'obbligo di mantenere

in casa e dare gli alimenti alla moglie. In uno dei due pareri si aggiungeva, sempre citando Berò, che i matrimoni clandestini erano certo validi: ma davanti a Dio e alla propria coscienza, non nel foro giudiziario dove non meritavano neppure di esser chiamati matrimoni.

La sentenza – emanata il primo marzo del 1563, cinque mesi dopo l'inizio del processo – fu favorevole a Francesco. Il precetto venne revocato perché l'impotenza lo esonerava dagli obblighi matrimoniali. L'impotenza era considerata un impedimento dirimente che comportava la nullità se precedente alle nozze. La sentenza si sofferma diffusamente sulle condizioni fisiche di Francesco, che lo stesso giudice volle accertare di persona: «Ac viso dicto Francisco seu potius globo quodam in grabatulo duorum fere cubitorum longitudinis ...». Francesco se ne stava raggomitolato in un letto piccolissimo, lungo meno di un metro, con le gambe contratte fino al mento che non riusciva a distendere e lo rendevano inabile al coito, come confermato da testi *fidedigni*. Nessun accenno alla questione della clandestinità sollevata dai pareri di parte. D'altronde i procuratori, in sede giudiziaria, avevano scelto un altro terreno di mediazione del conflitto – l'impotenza di Francesco – da cui il giudice non poteva allontanarsi. Ma quanto avranno influito quei pareri sulla decisione finale? Quanto avranno pesato le differenze sociali e l'opposizione dei fratelli di Francesco su cui insistevano i consulenti di parte? La loro definizione di matrimonio clandestino favoriva l'autorità familiare a scapito della scelta individuale, tanto da affermare esplicitamente la nullità dei matrimoni clandestini nel foro giudiziario. Non dimentichiamo che quei pareri erano indirizzati al giudice di un tribunale ecclesiastico, vale a dire al vicario del vescovo, cui spettava, di fatto, dato l'annoso problema dell'assenteismo dei vescovi, il governo della diocesi. Quei pareri, quindi, sono il segno di una diffusa ostilità verso i matrimoni clandestini, che poteva essere condivisa anche dai vertici delle chiese locali.

Non è forse un caso che, proprio a Firenze, il più volte citato sinodo provinciale del 1517 avesse proibito di sposare una ragazza minore di diciotto anni senza il preventivo consenso dei

genitori. Con un linguaggio che ricorda da vicino la legislazione statutaria sui matrimoni clandestini:

«Desiderando el prefato concilio rimediare alla simplicità delle fanciulle non sieno seducte o ingannate, ha ordinato, che da qui avanti nessuno possi contrahere matrimonio in tutta la provincia Florentina con alcuna fanciulla minore di anni XVIII sanza tractato di quelli hanno detta fanciulla in governo; altrimenti colui, che la sposerà contro alla predetta constitutione, sia privato d'ogni commodità di dota, et altre cose pertinente alla fanciulla sino che viverà lui. Ma dopo la morte del detto marito, vuole la fanciulla o li figliuoli suoi acquistino tutto quello haveva havere quando fu sposata, acciò che solo el marito senta questa pena, così come solo fu nel peccato. Condemnando non dimanco anchora el detto marito in ducati XXV da applicarsi per la metà alli Signori otto di balia della Città di Firenze, per l'altra metà alli poveri di Christo».

Solo sull'uomo, seduttore e ingannatore, ricadeva la colpa. Rispetto agli statuti comunali, qui è assai più esplicita la volontà di punire esclusivamente il partner maschile. Non era la donna a perdere la dote, bensì l'uomo, fin tanto che era in vita. Alla sua morte la moglie – o, se era già deceduta, i figli – aveva diritto a ricevere quella porzione di beni paterni, sotto forma di dote, che le era stata negata al momento del matrimonio.

Nel capitolo precedente il sinodo si era preoccupato di dichiarare nulli gli statuti cittadini che avessero comminato pene a chi si sposava senza il consenso dei genitori, «non havendo el foro secolare alcuna auctorità sopra e matrimonii o dependentia sua». Non c'è dubbio, però, che a quegli statuti si era ispirato, anche se non agli statuti fiorentini, che, lo si è visto, non contemplavano il reato di matrimonio clandestino. Ma forse fu questa assenza a suggerire all'autorità ecclesiastica di affermare la propria competenza sui matrimoni contratti senza l'approvazione paterna. D'altronde il sinodo del 1517 si era caratterizzato proprio per la volontà di estendere il controllo della Chiesa sui comportamenti dei laici, supplendo, laddove fosse necessario, alla negligenza della legislazione secolare e dei suoi giudici. Non a caso ai reati sessuali commessi dai laici era stato dato un larghissimo spazio[45]. Una forte commistione tra sacro e profano, tra

[45] R.C. TREXLER, *Synodal Law*, pp. 122-123.

spirituale e temporale contraddistingue le costituzioni sinodali fiorentine[46]. È significativo che una parte delle pene pecuniarie comminate ai laici fosse assegnata al potere secolare – e ai suoi tribunali – se anch'esso risultava danneggiato dall'infrazione commessa.

È stato detto che il sinodo restò inapplicato[47]. Le cause matrimoniali successive al 1517 lo confermano. Chi sposava giovani fanciulle all'insaputa dei loro padri non fu perseguito come previsto dalle costituzioni. La maggior parte dei processi riguardano matrimoni aformali, di cui bisognava accertare la validità o nullità. Prevalse l'accezione di matrimonio clandestino nel senso di matrimonio contratto senza pubblicità, anche se, da parte di alcuni giuristi pratici, il consenso familiare fu considerato un elemento essenziale di pubblicità, come nel processo tra Francesco Pitti e Caterina. Il passo successivo, come abbiamo visto, fu quello di considerare nulli i matrimoni clandestini, in particolare nei casi di forte disparità sociale, sulla base della distinzione tra foro interno e foro esterno. E tuttavia le costituzioni sinodali di Giulio de' Medici restarono a lungo un punto di riferimento per i sinodi successivi. Esse furono anche ristampate nel 1565, su iniziativa di Piero Corsi, vicario dell'arcivescovo Antonio Altoviti – lo stesso che, tre anni prima, aveva giudicato la lite tra Francesco e Caterina – con la motivazione che erano perfettamente in sintonia con i recentissimi decreti tridentini. La distanza tra i due testi, in realtà, era considerevole, soprattutto in materia di disciplina del matrimonio. Anche se inapplicate, le costituzioni condividevano il principio del consenso paterno ai matrimoni delle figlie. Evidentemente le novità emerse dal concilio di Trento non furono recepite dal Corsi, che pure era un uomo di cultura e dottore *in utroque iure*[48]. Segno della rottura profonda operata dal Tridentino, non immediatamente percepibile neppure dalle *élites* ecclesiastiche locali?

[46] Oltre a R.C. TREXLER, *Synodal Law*, cfr. M.P. PAOLI, *«Nuovi» vescovi per l'antica città*, pp. 779-780.

[47] A. D'ADDARIO, *Aspetti della Controriforma*, pp. 124-125.

[48] *Ibidem*, pp. 126-127; D. LOMBARDI, *Il matrimonio*, p. 793.

La rottura, rispetto ad una tradizione secolare che aveva fatto del consensualismo il principio fondante del matrimonio, fu netta. Ma quanto dei fermenti di riforma interni alla Chiesa, delle insofferenze e delle critiche espresse da teologi e canonisti, delle sollecitazioni esterne a combattere con più decisione la piaga dei matrimoni clandestini, quanto di tutto questo confluì nel decreto *Tametsi*? I padri conciliari furono senza dubbio attenti alle esigenze del foro giudiziario. Imponendo una forma di celebrazione che faceva della presenza dei testi (e del parroco) un requisito essenziale per la validità del matrimonio, essi facilitarono il compito dei giudici, nella direzione voluta da quei teologi, canonisti e soprattutto giuristi pratici che alla questione della prova testimoniale avevano dato grande rilievo, sia nella elaborazione dottrinale che nella prassi giudiziaria. Non fu accolto il principio del consenso paterno che, negli stati italiani del Cinquecento, non aveva avuto molti fautori, neppure tra i giureconsulti civilisti, nonostante una tradizione statutaria dei comuni tardo-medievali che assai precocemente aveva imposto l'autorità dei padri sui matrimoni delle figlie. Fu la pubblicità ad essere interpretata come eventuale strumento di controllo in mano alle famiglie, subordinato però all'autorità ecclesiastica. Non a caso fu prevista la possibilità di deroga da alcune forme di celebrazione – attraverso la dispensa del vescovo – per sfuggire all'opposizione (immotivata) dei gruppi parentali.

Ma la novità più rilevante, rispetto al dibattito che abbiamo fin qui esaminato, fu un'altra. Al parroco venne affidato un ruolo di primo piano nello svolgimento della cerimonia nuziale e nelle pratiche amministrative di registrazione dell'atto. A lui spettava accertare che i futuri sposi scegliessero liberamente la vita matrimoniale, senza costrizioni da parte delle famiglie, ed eventualmente mediare i conflitti tra padri e figli. Gli veniva riconfermato il compito di verificare che non ci fossero impedimenti al matrimonio, attraverso le pubblicazioni in chiesa per tre giorni festivi successivi. Infine, dopo aver presieduto la cerimonia, pronunciando le parole «Ego coniungo vos ...» e benedicendo gli sposi, doveva registrare il matrimonio negli appositi registri parrocchiali, indicando, oltre al nome dei contraenti, anche quello dei testimoni presenti. Col tempo saranno

i libri parrocchiali ad essere utilizzati come strumento di prova del matrimonio.

Di tutto questo, nel dibattito che abbiamo fin qui esaminato, non c'è traccia. Ben poco spazio era stato dato alla figura del sacerdote. Quei teologi e giuristi, sensibili agli effetti negativi prodotti dai matrimoni clandestini sul tessuto sociale, che avevano insistito sull'importanza di celebrare le nozze in forme pubbliche, raramente avevano fatto riferimento alla presenza del sacerdote. Egli restava una figura marginale, che assisteva, al pari di qualsiasi testimone, ai rituali nuziali in cui i protagonisti erano altri. Fu su un altro piano che la questione della presenza del sacerdote assunse rilevanza. Discutendo del carattere sacramentale del matrimonio, il teologo spagnolo Melchor Cano attribuì al sacerdote il ruolo di ministro, facendone così una figura indispensabile del sacramento. Ma, come vedremo, furono pochi a condividere le sue tesi. Fu evidentemente la valorizzazione del ruolo pastorale del clero secolare, che scaturì dal dibattito conciliare, a rendere possibile l'attribuzione al parroco di un ruolo di primo piano nello svolgimento della cerimonia nuziale, senza peraltro negare la tradizione che considerava ministri del matrimonio gli sposi stessi.

Che si trattasse di una novità rilevante si deduce anche dai quesiti sottoposti alla Sacra Congregazione del concilio – suprema legittima interprete dei decreti tridentini – da parte delle chiese locali di tutti i paesi cattolici. I dubbi più frequenti nascevano intorno al ruolo e alle funzioni che al parroco erano state affidate dal concilio di Trento[49].

[49] ASV, *Congregazione del Concilio*, Positiones, 2-5.

Capitolo terzo

Il concilio di Trento

L'agostiniano Alonso de la Veracruz pubblicò nel 1571, quindici anni dopo la prima edizione dello *Speculum coniugiorum*, una *Appendix ad speculum coniugiorum ... iuxta diffinita in Sacro Universali Concilio Tridentino, circa matrimonia clandestina*. Le novità introdotte dai decreti tridentini in materia di matrimonio avevano obbligato Veracruz a redigere dei nuovi capitoli che, nelle edizioni successive dello *Speculum*, furono pubblicati come appendice al testo principe. Seppur rivolta ai missionari nelle Indie americane – e quindi attenta soprattutto ai problemi posti dalla poligamia degli indiani – l'opera di Veracruz può essere considerata come la prima messa a punto della nuova disciplina del matrimonio emersa dal concilio di Trento. Ben prima, quindi, dei grandi lavori di Pedro de Ledesma (1592) e Tomás Sanchez (1602, ma l'approvazione era stata data nel 1599). Ma l'opera di Veracruz, più noto come difensore degli indios, non ebbe nella vecchia Europa il successo che meritava. Ed è rimasta pressoché sconosciuta anche agli storici d'oggi[1].

Veracruz non si era limitato ad esporre i decreti tridentini in modo chiaro e comprensibile anche al nuovo mondo, ma aveva affrontato alcuni punti che già apparivano controversi, come il ruolo esercitato dal parroco e dai testimoni nella celebrazione del matrimonio. Non solo: si era preoccupato di giustificare le novità introdotte dal concilio in materia di matrimoni clandestini, ricorrendo alla distinzione tra sacramento e contratto.

[1] Ad eccezione di J.T. NOONAN Jr., *Power to Dissolve*, pp. 349-350, che, pur definendolo un lavoro pionieristico, non accenna alle novità introdotte nell'*Appendix*.

«In Concilio Tridentino – così scriveva – tanta est variatio facta, ut penitus irritum censeatur [il matrimonio clandestino] ... Quod non posset stare, si matrimonium solum in quantum sacramentum nove legis est consideratur. Sed tamen fit, et suo iure ecclesia faciens variat, eo quod contractus humanus ...»[2].

Con poche parole, Veracruz coglieva il nodo centrale del dibattito tridentino, che proprio intorno alla separabilità o meno del contratto dal sacramento aveva visto concentrarsi gli interventi dei padri conciliari alle prese con la questione del potere della Chiesa di innovare la forma di un sacramento che era stato istituito da Cristo stesso. Lo scontro verteva proprio su questo punto: poteva il concilio dichiarare nulli i matrimoni clandestini, che significava toccare la natura stessa del sacramento? È vero che, al termine di lunghe ed estenuanti discussioni, la maggior parte dei padri rifiutò di irritare i matrimoni clandestini. Ma non per questo la rottura operata dal concilio Tridentino fu meno netta. Veracruz ne aveva colto pienamente il senso: imporre una forma di celebrazione al matrimonio come condizione di validità del vincolo aveva significato modificare profondamente la tradizione consensualistica. Vale a dire la dottrina consolidata che fondava la validità del matrimonio esclusivamente sul libero consenso dei contraenti. Ne aveva colto anche una contraddizione: nonostante l'anatema lanciato contro chi sosteneva l'invalidità dei matrimoni clandestini, di fatto quei matrimoni – almeno nell'accezione di matrimoni contratti senza pubblicità – erano considerati nulli perché mancavano delle forme di celebrazione che il concilio aveva decretato come necessarie.

Il dibattito tridentino è stato ampiamente ricostruito. Mi limiterò a considerare alcuni aspetti che consentono di mettere in luce continuità e rotture rispetto alla legislazione e al dibattito sui matrimoni clandestini che abbiamo fin qui esaminato.

[2] ALONSO DE LA VERACRUZ, *Appendix ad Speculum coniugiorum*, § «Sextum dubium», p. 13.

1. *Il dibattito bolognese*

Punto di partenza della discussione che si aprì a Bologna nel-l'aprile del 1547 furono le tesi dei riformatori sul matrimonio. Come è noto Lutero aveva negato la sacramentalità del matrimonio e di conseguenza aveva sostenuto che, in quanto «cosa mondana, come il vestito e il cibo, la casa e il cortile», era sottoposto all'autorità profana. Non spettava alla Chiesa giudicare le cause matrimoniali o imporre impedimenti al matrimonio. Inoltre, pur esprimendo il proprio «orrore» nei confronti del divorzio, aveva sollevato dei dubbi sul principio dell'indissolubilità del matrimonio, che altri, a cominciare da Erasmo da Rotterdam, avevano esplicitamente contestato. Perché – si domandava – chi era stato ingiustamente abbandonato dal coniuge non poteva contrarre un nuovo matrimonio? Perché la parte innocente, che aveva visto spezzarsi la propria vita coniugale a causa della fuga del partner, doveva pagare un prezzo così alto? Lutero aveva anche condannato duramente e dichiarato nulli i matrimoni clandestini, intendendo per clandestini quelli contratti senza l'approvazione paterna, e attribuito ai genitori il diritto di invalidare i matrimoni dei figli[3].

Le controversie più accese si ebbero sulla questione dei matrimoni clandestini. Pur essendovi un largo consenso sull'urgenza di combattere con efficacia la piaga della clandestinità, i contrasti emergevano sulle vie da seguire. Negare la validità dei matrimoni clandestini, come richiesto da Lutero, significava difatti contraddire la teoria consensualistica, che fondava la validità del matrimonio sul consenso degli sposi. Non furono pochi gli interventi che misero in discussione la tradizione consensualistica, facendo riemergere le incertezze sul carattere sacramentale del matrimonio. La questione era da tempo dibattuta, per la difficoltà, rispetto agli altri sacramenti, di individuare materia, forma e ministro del matrimonio. Ministro

[3] H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, III, pp. 199 ss. La questione della competenza sulle cause matrimoniali fu affrontata solo nell'ultima fase del concilio. Sul dibattito tridentino si veda anche J. BERNHARD, *Le mariage*, pp. 212-302.

del sacramento era il sacerdote che benediceva l'unione oppure gli sposi stessi attraverso i loro atti (la materia) e l'espressione del loro reciproco consenso (la forma)? In quest'ultimo caso la funzione del sacerdote si riduceva a quella di un semplice testimone che garantiva la pubblicità dell'atto. Proprio nel 1547 il teologo spagnolo Melchor Cano, nel corso di una lezione tenuta all'università di Salamanca, sostenne che il sacerdote doveva essere considerato ministro del matrimonio. Di conseguenza i matrimoni contratti senza la sua presenza non erano sacramento. Cano non aveva fatto esplicito riferimento ai matrimoni clandestini: ma era chiaro che il suo discorso – ripreso più ampiamente nell'opera *Locorum theologicorum libri duodecim*, edita nel 1563 – forniva un'arma assai efficace a chi voleva invalidare quei matrimoni[4]. I padri conciliari convinti che il ruolo di ministro spettasse al sacerdote non potevano aver letto il testo del teologo spagnolo, che fu pubblicato per la prima volta nel 1550. Evidentemente la questione era nell'aria. Sulla base di questo assunto, essi negarono la sacramentalità dei matrimoni clandestini e chiesero misure severe per eliminarne l'abuso[5], richiamandosi anche ad una antica fonte, la lettera pseudo-isidoriana di papa Evaristo, che era stata recentemente riproposta dal concilio provinciale di Colonia, celebrato nel 1536[6].

La definizione di matrimonio clandestino restò incerta. Non fu certo l'accezione di matrimonio contratto senza le forme canoniche richieste dalla Chiesa a prevalere. Pochi insistettero sulla celebrazione *in facie ecclesiae*. Pochissimi sulla presenza dei testimoni o del sacerdote. Benedetto de' Nobili, vescovo di Accia, una diocesi della Corsica, irriducibile oppositore dei matrimoni clandestini, precisò che per clandestini bisognava intendere quei matrimoni che non potevano essere provati e che

[4] M. CANO, *Relectio de sacramentis in genere*, citato in A. MOSTAZA, *La competencia*, pp. 308-316. Cfr. G. COZZI, *Il dibattito sui matrimoni clandestini*, pp. 125-127.

[5] A. MOSTAZA, *La competencia*, pp. 334-335; G. COZZI, *Il dibattito sui matrimoni clandestini*, pp. 93 ss.

[6] G.H. JOYCE, *Matrimonio cristiano*, pp. 122-123, 126; G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, pp. 449-450.

erano contratti «sine solemnitate»[7]. I più si conformarono alla definizione data da Lutero, che della mancanza del consenso paterno faceva il perno della clandestinità. È vero che proprio di questo si trattava: di condannare la tesi luterana. Ma anche nel corso della discussione sugli abusi concernenti il matrimonio e sui provvedimenti da adottare per reprimerli, che si svolse nel dicembre del 1547, per matrimonio clandestino – il primo abuso della lista – si continuò a intendere quello contratto senza l'approvazione dei genitori. Eppure qui non era più in questione un canone dogmatico, bensì un decreto di riforma. Il testo, preparato da una commissione di padri, proponeva due rimedi per eliminare il «perniciosus morbus» della clandestinità. Il primo autorizzava i genitori a diseredare i figli maschi minori di ventidue anni e a privare della dote le femmine minori di venti anni, che si sposavano «clandestine et sine parentum licentia». Il secondo riguardava le fanciulle di età inferiore ai dodici anni: gli sponsali – sia *per verba de futuro* che *per verba de praesenti* – da loro contratti senza il consenso dei genitori o dei tutori erano dichiarati nulli e i seduttori puniti al pari dei colpevoli di ratto, anche se la fanciulla fosse stata consenziente[8].

Soprattutto il primo provvedimento fu oggetto di aspre critiche. Molti padri conciliari giudicarono troppo severe le pene previste per chi si sposava clandestinamente. Non solo: esse ponevano dei limiti inammissibili al diritto alla libertà matrimoniale. Ci fu chi – come il bolognese Agostino Zanetti, vescovo di Sebaste e suffraganeo nella diocesi di Bologna, esperto di diritto civile e canonico – citò i *consilia* del Panormitano, di Filippo Decio e di Alessandro Tartagni (quel famoso *consilium* 97 del primo libro, di cui ho ampiamente riferito), a sostegno del proprio parere contrario[9]. Neppure in sede di riforma si riuscì a raggiungere il consenso dell'assemblea sulla questione dei matrimoni clan-

[7] *CT*, VI, 3[1], p. 450, 10 settembre. Cfr. G. Cozzi, *Il dibattito sui matrimoni clandestini*, p. 99.

[8] *CT*, VI, 3[1], p. 619. Cfr. G. Cozzi, *Il dibattito sui matrimoni clandestini*, pp. 105-107 e G. Zarri, *Il matrimonio tridentino*, pp. 450-451.

[9] *CT*, VI, 3[1], p. 627. Su Zanetti cfr. G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, VIII, pp. 238-239.

destini. È però significativo che fossero state sottoposte alla discussione delle misure già da tempo adottate dalle autorità secolari e fortemente criticate da alcuni noti giureconsulti perché contrarie al principio della libera scelta matrimoniale. Anche il riferimento al ratto richiama alla memoria la legislazione tardomedievale delle città italiane. Alla base di queste misure era l'accezione di matrimonio clandestino nel senso di mancanza del consenso paterno. Siamo ancora lontani da una elaborazione autonoma, più distaccata sia dalle posizioni dei riformatori che dagli interventi dei principi secolari.

Furono pochi i padri che, nel corso del dibattito sugli abusi, presero le distanze da queste posizioni. Lo fece il vescovo di Angoulême, che domandò esplicitamente di stabilire una qualche forma di celebrazione del matrimonio, di cui la presenza del sacerdote fosse un requisito essenziale[10]. Altri, come Filippo Archinto, vescovo di Saluzzo e vicario generale a Roma, insistettero sulla presenza dei testi e sulla celebrazione *in facie ecclesiae*[11]. Il domenicano Ambrogio Catarino, vescovo di Minori, che pure in altra occasione aveva usato toni piuttosto duri contro i matrimoni contratti senza il consenso paterno, definendoli contro la legge di Dio e degli uomini e, ancora, «contra civilitatem», perché fomentavano l'odio e provocavano scandalo, aveva chiesto che il matrimonio, per essere valido, fosse celebrato *publice*[12].

Nonostante le accese controversie, la fase bolognese si concluse quindi con alcune significative novità, che – come ha notato Hubert Jedin – preludono gli sviluppi successivi. Una via d'uscita dall'*impasse* provocato dalla contrapposizione di due opposti schieramenti – l'uno sostenitore della validità dei matrimoni clandestini e l'altro contrario – fu suggerita dagli interventi di Filippo Archinto e Ambrogio Catarino. Entrambi convinti della validità dei matrimoni clandestini, ma allo stesso tempo consa-

[10] *CT*, VI, 3^1, p. 626, 9 dicembre. Cfr. G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, p. 449, nota 40.

[11] *CT*, VI, 3^1, p. 631.

[12] *CT*, VI, 3^1, pp. 471-472, 19 settembre; p. 652, 22 dicembre. Cfr. G. COZZI, *Il dibattito sui matrimoni clandestini*, pp. 101, 109.

pevoli della necessità di impedirne la celebrazione, proposero di porre degli impedimenti tali da renderli invalidi per il futuro[13]. In una discussione successiva fu un francese, l'arcivescovo di Aix Antoine le Filleul, a suggerire che si intervenisse sulle persone dei contraenti dichiarandole inabili a contrarre un matrimonio valido[14]. La proposta fu ripresa sia da Archinto che da Catarino in occasione del dibattito sugli abusi[15]. E la ritroveremo già nella seconda redazione del decreto di riforma, più noto come *Tametsi*.

2. *Contratto e sacramento: poteri della Chiesa e poteri dei principi*

Di matrimonio si tornò a discutere nell'ultima fase del concilio, che si svolse a Trento tra il febbraio e il novembre del 1563. Se a Bologna vi era stato un sostanziale consenso nel rifiutare ai padri il diritto di invalidare i matrimoni dei figli, era rimasta aperta la questione se tale potere fosse da attribuire alla Chiesa. Su questo punto si concentrò la discussione, riaprendo le fratture già emerse nella fase bolognese. Le proposte di mediazione suggerite da Ambrogio Catarino e da altri si imposero solo più tardi. Il gruppo dei teologi si rivelò abbastanza compatto nel riconoscere alla Chiesa il potere di invalidare i matrimoni clandestini. I contrasti più accesi emersero successivamente, tra i padri conciliari riuniti in assemblea. Per giustificare tale potere i teologi – molti di loro erano spagnoli e francesi – ricorsero alla distinzione tra sacramento e contratto. La Chiesa si limitava ad intervenire sul contratto – così argomentavano – senza modificare nulla del sacramento istituito da Cristo. Una distinzione che, paradossalmente, sarà poi utilizzata da regalisti e giurisdizionalisti per legittimare il diritto di ingerenza del potere secolare in materia di matrimonio.

[13] *CT*, VI, 3^1, pp. 431-432, congregazione generale del 6 settembre.

[14] *CT*, VI, 3^1, p. 473, congregazione generale del 20 settembre. Cfr. G. Cozzi, *Il dibattito sui matrimoni clandestini*, p. 99.

[15] *CT*, VI, 3^1, p. 631, 12 dicembre, e p. 652, 22 dicembre.

Non era una soluzione nuova. L'avevano già adottata alcuni grandi teologi e canonisti del tardo medioevo, a partire da Duns Scoto (m. 1308), per giustificare il potere della Chiesa di stabilire impedimenti dirimenti al matrimonio. Alla base delle loro argomentazioni erano alcuni passi di san Tommaso in cui la specificità del matrimonio – contratto civile e sacramento – giustificava il diritto della Chiesa di dichiarare una persona inabile a contrarre matrimonio entro certi gradi di parentela. Ma san Tommaso diceva di più: attribuiva una competenza analoga al potere secolare, dato che il matrimonio era finalizzato al bene politico, oltre che al bene della Chiesa. Ciò significava riconoscere una competenza secolare sul matrimonio, almeno sul piano legislativo, anche se san Tommaso precisava che era subordinata a quella ecclesiastica[16].

Già nella formulazione datane da san Tommaso la distinzione tra contratto e sacramento implicava, necessariamente, il riconoscimento di una sfera giurisdizionale appartenente al potere secolare, pur se sotto il controllo della Chiesa. Non stupisce, quindi, che questa tesi fosse poi utilizzata dai fautori del potere dei principi sul matrimonio. Stupisce di più che essa fosse ancora così diffusa tra i padri riuniti al concilio di Trento, tanto che l'attribuzione alla Chiesa del potere di invalidare i matrimoni clandestini – come ha fatto notare Antonio Mostaza – fu da molti legittimato dal potere analogo che avevano i principi secolari sul contratto matrimoniale. Così il frate agostiniano Taddeo da Perugia, pur considerando validi i matrimoni clandestini, sosteneva che potevano essere irritati «quia non minus potest lex ecclesiastica quam civilis; sed civilis ad bonum publicum, ergo et ecclesia»[17]. Ancora più chiaro il discorso del teologo lusitano Diego de Payva: «Et sicut leges civiles habent potestatem prohibendi matrimonia clandestina ob bonum politicum, multo magis ecclesia potest ea prohibere ob bonum spiritualem». E aggiungeva: se le leggi civili possono annullare i contratti,

[16] TOMMASO D'AQUINO, *Commentum in IV librum sententiarum*, d. 40, q. 1, art. 4; d. 42, q. 2, art. 2; dello stesso autore, *Summa contra Gentiles*, IV, 78, citato in A. MOSTAZA, *La competencia*, pp. 302-306.

[17] *CT*, III, 1, pp. 577-578; A. MOSTAZA, *La competencia*, p. 337.

altrettanto può fare la Chiesa, dato che il matrimonio è anche contratto[18].

Quindi si ammetteva che anche il potere secolare avesse giurisdizione sul matrimonio in quanto contratto. A meno che l'esercizio di questo potere non gli fosse esplicitamente negato dalla Chiesa, aggiungeva il teologo spagnolo Ferdinando da Bellosillo[19]. Ancora più decisa la posizione di un altro spagnolo, il vescovo di Lugo, che intervenne nella congregazione generale del 20 agosto: «De clandestino, si respublica potest dirimere quoscunque contractus, quo magis hunc, in quo agitur de maiori praeiudicio de succedendo haereditati et conservanda familia»[20]. Erano le esigenze di conservazione dei patrimoni all'interno della linea maschile di discendenza a giustificare, anche agli occhi di uomini di chiesa, l'intervento dei principi sul matrimonio. Non era lontano l'*Édit contre les mariages clandestins*, emanato da Enrico II nel febbraio del 1556, che attribuiva ai padri la facoltà di diseredare i figli minori di trent'anni e le figlie sotto i venticinque che si fossero sposati senza il consenso dei genitori. E proprio un teologo francese, Antoine Cochier, aveva distinto tra leggi civili, finalizzate «ad pacificum conventum hominum» e quindi giustamente richiedenti il consenso dei genitori, e leggi della Chiesa, che riguardavano le cose sostanziali del matrimonio, vale a dire il consenso degli sposi, non dei loro genitori[21], riproponendo quella distinzione tra competenze secolari e competenze ecclesiastiche che abbiamo trovato assai diffusa nelle città italiane tardo-medievali.

A sedici anni di distanza dal dibattito bolognese, in un contesto politico profondamente mutato, le posizioni dei teologi e di alcuni padri si rivelarono – come ha scritto Gaetano Cozzi – più agguerrite e più capaci di elaborare soluzioni nuove ai problemi

[18] *CT*, IX, pp. 399-401; A. MOSTAZA, *La competencia*, p. 338. Si veda anche G. COZZI, *Il dibattito sui matrimoni clandestini*, pp. 136-137.

[19] *CT*, IX, pp. 403-404.

[20] *CT*, III, 1, pp. 702-703; A. MOSTAZA, *La competencia*, pp. 347-348.

[21] G. COZZI, *Il dibattito sui matrimoni clandestini*, p. 137.

posti dalla riforma del matrimonio[22]. E tuttavia l'attribuzione alla Chiesa del potere di invalidare i matrimoni clandestini non significa che si trattasse necessariamente di un potere esclusivo. Anche ai principi secolari fu riconosciuto, in molti interventi, il diritto di legiferare in materia. Nei loro discorsi – e in particolare in quelli dei teologi ispano-portoghesi – non è difficile intravedere l'eco delle tesi di Francisco de Vitoria sui poteri cumulativi di Chiesa e Stato in materia di matrimonio.

Ce lo conferma il dibattito sulla competenza delle cause matrimoniali. «Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad iudices ecclesiasticos: anathema sit»: così recitava il canone che fu sottoposto alla discussione dei padri conciliari per la prima volta a Trento, il 20 luglio del 1563, nonostante si trattasse di una delle tesi riformate che maggiormente metteva in discussione la giurisdizione della Chiesa sul matrimonio. Né suscitò un grande interesse, dal momento che tutta l'attenzione era concentrata sulla questione dei matrimoni clandestini. Fu però oggetto di alcune riflessioni sui rispettivi poteri della Chiesa e dei principi. Alcuni padri, soprattutto francesi, ammisero esplicitamente che non tutte le cause matrimoniali spettavano ai tribunali ecclesiastici. Altri, come il preposito generale dei gesuiti Diego Laynez, precisarono che la competenza della Chiesa si limitava al sacramento[23]. Altri ancora si preoccuparono delle reazioni dei principi secolari.

Tra chi propose delle modifiche vi fu il canonista Diego de Covarrubias, vescovo di Ciudad Rodrigo, il quale suggerì due diverse formulazioni, entrambe più restrittive di quella sottoposta alla discussione. L'una limitava l'anatema a chi definiva tiranniche le leggi ecclesiastiche che attribuivano le cause matrimoniali ai giudici ecclesiastici; l'altra a chi affermava che le leggi secolari sul matrimonio erano da preferirsi a quelle ecclesiastiche. Era evidente che Covarrubias – come d'altronde il suo maestro Francisco de Vitoria – riconosceva ai principi il diritto di

[22] *Ibidem*, p. 138.

[23] *CT*, IX, p. 740, 23 agosto. Per un'analisi approfondita del dibattito sulle cause matrimoniali rinvio a A. MOSTAZA, *La competencia*, pp. 348-354.

intervenire nelle questioni matrimoniali. Un diritto che era però subordinato all'autorità ecclesiastica, come aveva ampiamente argomentato nella sua opera *De sponsalibus* a proposito della legge de Toro[24].

Nessuna modifica fu accolta. Il canone restò immutato e passò con l'opposizione di soli sei voti, nonostante che nelle discussioni precedenti più di un terzo dell'assemblea aveva chiesto l'inserimento del canone nel decreto di riforma invece che nei canoni dogmatici. Segno del consenso raggiunto nel corso della dibattito? Un consenso che, comunque, non sembra mettere in discussione il diritto del potere secolare di intervenire sul matrimonio in quanto contratto.

3. *Dal matrimonio aformale al matrimonio formale*

La discussione sui matrimoni clandestini, a differenza di quella sulle cause matrimoniali, ebbe tempi lunghissimi. A Trento furono necessarie ben quarantatre congregazioni generali, in cui si discussero quattro diverse redazioni (oltre alle due precedentemente dibattute a Bologna), prima di giungere alla stesura finale dei dodici canoni *De sacramento matrimonii* e dei dieci canoni *Super reformatione*, di cui il primo, sui matrimoni clandestini, si apriva col famosissimo avverbio *Tametsi*. Fu un dibattito assai acceso, che non riuscì, nonostante i tentativi di mediazione, a scalfire il fronte degli oppositori alle novità proposte dalla maggioranza dell'assemblea. Mi limiterò a ricostruire le tappe fondamentali che portarono ad imporre una precisa forma di celebrazione come condizione di validità del vincolo.

Nel primo progetto sottoposto il 20 di luglio 1563 alla congregazione generale[25], la novità più rilevante fu la presentazione di un *Decretum de clandestinis matrimoniis* – oltre agli undici canoni *de sacramento matrimonii* – con cui si stabiliva la nullità delle unioni contratte segretamente, senza la presenza di

[24] Cfr. *supra*, parte I, cap. I.4.

[25] *CT*, IX, pp. 639-640.

tre testimoni, e di quelle dei figli minorenni che non avevano ricevuto l'approvazione dei genitori. Entrambe le accezioni di clandestinità erano qui presenti. Il controllo familiare era tuttavia limitato alle minori di sedici anni e ai minori di diciotto. Furono soprattutto i francesi ad insistere sulla necessità di imporre una forma di celebrazione (oltre che il consenso dei genitori). Il cardinale di Lorena, che aveva aperto la discussione, propose, come rimedio efficace contro i matrimoni clandestini, che uno dei tre testimoni fosse un sacerdote. Gli eretici ci invidiano proprio la benedizione sacerdotale – così argomentava – tant'è vero che hanno incaricato i loro impii ministri a benedire le nozze. Ragion di più perché questa funzione sia riconosciuta ai nostri, che sono «veri ministri et sacerdotes». Strenuo difensore del principio del consenso dei genitori – le Sacre Scritture comandavano di onorare il padre e la madre – suggeriva di elevare la minore età a venti anni nel caso delle figlie e a venticinque per i maschi, e di richiedere il consenso del solo padre, invece che di entrambi i genitori. Non spiegava il motivo, ma era probabilmente la conferma di una prassi diffusa: la madre aveva diritto a intervenire solo in assenza del padre e, talvolta, anche degli altri ascendenti in linea maschile[26].

In quella stessa occasione gli ambasciatori del re di Francia presentarono una richiesta scritta in cui si auspicava il ritorno ad antiche solennità nuziali: i matrimoni bisognava celebrarli in chiesa, *publice et palam*, alla presenza del parroco e di tre o più testimoni e con l'approvazione dei genitori se si trattava di minorenni[27]. La presenza del parroco fu richiesta da non pochi vescovi: francesi, ma anche spagnoli e italiani[28]. D'altronde fu ancora un francese, il vescovo di Senez, ad appoggiare la tesi di Melchor Cano secondo cui il sacerdote doveva essere considerato ministro del sacramento[29].

[26] *CT*, IX, pp. 642-643.

[27] *CT*, IX, pp. 642-643, 650, 24 luglio 1563.

[28] H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, IV.2, pp. 150-151, nota 7.

[29] *CT*, IX, p. 674, 30 luglio.

Ma il dibattito non si concentrò sulle forme di celebrazione. Fino all'ultimo vi furono accesi interventi a favore della validità dei matrimoni clandestini. Un terzo dei padri – e il numero restò pressoché invariato, fino al voto finale – si pronunciò contro il diritto della Chiesa di invalidarli. Molti di loro – in gran parte italiani – sostennero che i matrimoni clandestini rappresentavano, per i figli, l'unico espediente per sottrarsi alla tirannia dei padri, che li obbligavano a sposarsi contro la propria volontà. C'era poco spazio per discutere, con serenità, sulla via da seguire per giungere a dichiarare nulli i matrimoni clandestini.

Il secondo progetto[30] recepì tuttavia la proposta del patriarca di Aquileia (già espressa, da altri, nella fase bolognese), che evitava di invalidare il matrimonio, preferendo dichiarare inabili le persone che lo contraevano. Di più, sempre al fine di favorirne l'accoglimento da parte di una maggioranza più ampia, fu deciso di considerare la questione dei matrimoni clandestini non come un canone dogmatico, ma come un semplice decreto di riforma. Fu così cancellato il canone che lanciava l'anatema contro chi sosteneva che quei matrimoni non erano validi e che i genitori avevano il potere di irritarli. Ma il suo contenuto – vale a dire la dottrina della validità di quei matrimoni – fu inserito all'inizio del *Decretum de clandestinis matrimoniis*, che cominciava con la parola *Tametsi* e proseguiva dichiarando inabili – e i loro atti nulli – tutti coloro che nel futuro avessero cercato di contrarre sponsali o matrimonio senza la presenza di almeno tre testimoni e, se minorenni, all'insaputa dei genitori[31]. Rispetto al primo progetto, resta inalterata la duplice definizione di clandestinità. Muta il limite di età, al di sotto del quale era d'obbligo richiedere il consenso dei genitori: si alza a diciotto anni per le ragazze e a venti per i maschi, accogliendo solo in parte il suggerimento del cardinale di Lorena. Ma, soprattutto, quel che è nuovo è il fatto che si vorrebbe sottoporre gli sponsali alla stessa normativa

[30] *CT*, IX, pp. 682-685, 7 agosto 1563.

[31] *CT*, IX, p. 682. Cfr. H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, IV.2, pp. 156 ss. Il secondo progetto fu presentato il 7 agosto e discusso tra l'11 e il 23 di quello stesso mese.

elaborata per il matrimonio. Sappiamo che le cose andarono diversamente. Il dibattito non consente purtroppo di capire perché.

Il decreto *Tametsi* era seguito da dodici *Canones super abusibus circa sacramentum matrimonii*, in cui trovarono spazio molte delle proposte emerse nel corso del dibattito bolognese a proposito degli abusi. Nel primo erano invece precisate le forme di celebrazione: oltre alle tre pubblicazioni, già richieste dal IV concilio Lateranense, era necessario che il matrimonio fosse celebrato *in facie ecclesiae*, alla presenza del parroco che, dopo aver interrogato gli sposi ed essersi accertato del loro consenso, avrebbe recitato la formula di rito «Ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti» e benedetto gli sposi. Per la prima volta si attribuisce al parroco un ruolo importante nello svolgimento del rito nuziale: non ad un sacerdote qualsiasi, ma al parroco competente, che risiede nella parrocchia di uno o di entrambi gli sposi. L'assenza di queste forme di celebrazione non comporta, tuttavia, l'invalidità del matrimonio. La pena prevista è la scomunica.

Nel progetto successivo – il terzo – l'imposizione di una precisa forma confluirà nel decreto *Tametsi*[32]. Non più sotto pena di scomunica. La presenza del parroco e di almeno due testimoni diventa condizione di validità del vincolo. Più precisamente, l'inosservanza rende inabili le persone e nulli i loro atti, secondo la formulazione ormai condivisa dalla maggioranza dei padri conciliari. Delle pubblicazioni si può invece fare a meno, se vi è il fondato sospetto che qualcuno voglia *malitiose* impedire il matrimonio. Al parroco è affidato il compito di registrare i matrimoni in appositi libri. Del consenso dei genitori non c'è più traccia. La normativa è una sola e non prevede condizioni particolari nel caso di minorenni. Tutti i matrimoni, indipendentemente dall'età degli sposi, devono essere celebrati dal parroco. Matrimoni clandestini sono quelli in cui mancano parroco e testimoni, non più quelli contratti senza l'approvazione dei genitori.

[32] *CT*, IX, pp. 761-762, 5 settembre 1563.

Non c'è dubbio che questa terza redazione, eliminando il principio del consenso dei genitori, recepiva ampiamente le preoccupazioni di chi aveva usato toni assai duri contro i padri «tiranni», colpevoli di combinare, a loro piacimento, i matrimoni dei figli (ma soprattutto delle figlie). In compenso, imponendo una forma di celebrazione come condizione di validità, rompeva radicalmente con la tradizione consensualistica e rispondeva all'esigenza di combattere con strumenti più efficaci la difficile battaglia contro i matrimoni clandestini. Era un modo per evitare la contrapposizione dei due fronti, accogliendo proposte emerse dall'uno e dall'altro.

Alla discussione fu sottoposta anche una versione alternativa, più favorevole alle posizioni del cardinale di Lorena e degli altri fautori del consenso dei genitori. Questa fu inserita come secondo capitolo dei *Canones super abusibus*[33]. Vi si affermava che in futuro sarebbero stati nulli, per inabilità dei contraenti, sia gli sponsali che i matrimoni contratti senza la presenza di tre testi e senza il consenso del padre o dell'avo paterno nel caso di minorenni. Riappare la duplice accezione di clandestinità. Riappaiono (per l'ultima volta) gli sponsali. Il testo è difatti molto simile al secondo progetto, in cui si faceva per l'appunto riferimento agli sponsali. Con alcune novità: il limite di età è più basso (diciotto per i maschi e sedici per le femmine), probabilmente per concedere qualcosa all'opposizione, e non si richiede il consenso della madre, come suggerito dal cardinale di Lorena e da altri.

Questa versione alternativa non passò. Lo stesso cardinale di Lorena, nel motivare il suo voto favorevole, aveva aggiunto che era comunque disposto ad accettare anche la prima, con qualche correzione. Anche i più agguerriti sostenitori del principio del consenso paterno cominciavano a vacillare. Si era comunque raggiunto un obiettivo importante, come ha fatto notare Gaetano Cozzi: i fautori della concezione tradizionale del matrimonio erano stati emarginati. Si trattava ormai di decidere tra due alternative che innovavano profondamente, seppure in modi

[33] *CT*, IX, pp. 763-764.

diversi, la dottrina della Chiesa. Fu scelta quella che impose il matrimonio formale. Le opposizioni non furono però sconfitte. Il quarto ed ultimo progetto[34], che non si discostava granché dal terzo (nella sua prima versione), ebbe, a metà novembre, il voto contrario di 55 padri: un quarto dell'assemblea.

Ha scritto Gabriella Zarri che il matrimonio, dopo il Tridentino, «da atto privato concluso all'interno della casa diviene cerimonia pubblica svolta in chiesa, da azione prettamente laicale diviene clericale, da insieme di gesti a carattere quasi esclusivamente profano assume carattere sacro»[35]. La scena si sacralizza; il prete si sostituisce al padre, al padre della sposa in particolare[36]. Come osservava acutamente Paolo Sarpi:

> «... fu sustituito che, senza la presenza del prete, ogni matrimonio fosse nullo, cosa di somma essaltazione dell'ordine ecclesiastico, poiché un'azzione tanto principale nell'amministrazione politica et economica, che sino a quel tempo era stata in sola mano di chi toccava, veniva tutta sottoposta al clero, non rimanendo via né modo per far matrimonio, se doi preti, cioè il paroco et il vescovo, per qualche rispetti interessati, ricuseranno di prestar la presenza»[37].

Esaltazione dell'ordine ecclesiastico ribadita anche dal canone decimo che, condannando le tesi protestanti, anteponeva il celibato allo stato coniugale. Nelle mani del parroco si venivano a concentrare una serie di compiti che, col tempo, fecero di lui la figura centrale delle varie tappe che costituivano la formazione del matrimonio: dai primi contatti con i futuri sposi, finalizzati ad accertare la loro libera volontà (ma anche il consenso dei genitori se minorenni, come suggerito dall'arcivescovo Paleotti), il grado di preparazione spirituale, i requisiti di età e di stato libero, anche attraverso indagini accurate se si trattava di persone senza fissa dimora, fino alla registrazione dell'atto – sacramentale e anagrafico allo stesso tempo – nel libro dei matrimoni. Nelle

[34] *CT*, IX, pp. 888-890, 13 ottobre 1563.

[35] G. Zarri, *Il matrimonio tridentino*, p. 462.

[36] Cfr. L. Accati, *La sposa in prestito*, pp. 94-95.

[37] Citato in G. Zarri, *Il matrimonio tridentino*, pp. 461-462; cfr. anche F. Brandileone, *Saggi*, pp. 98 e 339.

mani non di un sacerdote qualsiasi, bensì del parroco del luogo di domicilio di uno o di entrambi i coniugi, ben radicato sul territorio e quindi in grado di trasformarsi in mediatore tra i vertici ecclesiastici e i fedeli della sua parrocchia, come voluto dal Tridentino.

Ma il ruolo e la definizione del *proprius parochus* ponevano dei problemi che i padri conciliari non avevano affrontato.

«Le maggiori difficoltà ... – scriveva il cardinale De Luca ancora negli anni Settanta del Seicento – riguardano il punto, e quando si dica il paroco proprio, o no, cioè che uno de contraenti abbia in quella parochia talmente contratto il domicilio, overo se avendolo contratto lo ritenga, in maniera che si possa dire vero domiciliato, e suddito di quel paroco»[38].

Non bastava, ad esempio, trasferirsi per un po' di tempo nella casa di campagna – «a recreazione, overo per raccogliere li frutti, o per mutar aria, o pure di passaggio» – per essere considerati sudditi di quella parrocchia[39]. Bastava, invece, se si esercitava, seppur temporaneamente, il mestiere di giudice o di medico[40]. Senza contare che potevano verificarsi casi fraudolenti di cambiamento di domicilio, al solo scopo di sottrarsi all'opposizione della famiglia. In queste situazioni, l'opinione prevalente al tempo di De Luca era di giustificare la frode, se risultava chiaramente finalizzata alla libertà del matrimonio.

Se gli sposi appartenevano a due diverse parrocchie, i *doctores* concordavano nel ritenere sufficiente un solo parroco. Ma i problemi di interpretazione non nascevano solamente dal domicilio degli sposi. Era il ruolo attribuito al parroco, per la prima volta, nella formazione del matrimonio che sollevava dubbi e perplessità. Alonso de la Veracruz – la cui opera, *Appendix ad speculum coniugiorum,* si apriva proprio con i dubbi intorno alla figura del parroco – lasciava intuire, tra le righe, che il nodo rimasto irrisolto nelle discussioni conciliari era il

38 G.B. DE LUCA, *Il dottor volgare*, lib. XIV.2, cap. III, p. 27.

39 *Ibidem*.

40 A. BARBOSA, *Collectanea doctorum, qui suis in operibus Concilii Tridentini loca referentes*, sessio XXIV, cap. I, n. 10, p. 222.

carattere sacramentale del matrimonio. Pur non affrontando direttamente l'annosa questione su chi fosse il ministro, egli si domandava che valore attribuire alle parole pronunciate dagli sposi e dal sacerdote al momento del rito nuziale. Dal momento che il Tridentino non aveva introdotto nessuna novità a proposito delle parole dei contraenti, Veracruz ricordava che il consenso poteva essere espresso anche non verbalmente: bastavano dei segni che fossero immediatamente comprensibili al parroco. Poteva, inoltre, essere detto in un'altra lingua e tradotto da un interprete: qui erano di nuovo i problemi posti dal nuovo mondo a stimolare la riflessione del padre agostiniano. Ma che dire delle parole che il parroco era tenuto a pronunciare al momento della celebrazione nuziale? Qui il concilio aveva addirittura precisato quali dovessero essere («Ego vos in matrimonium coniungo ...»), inserendo, eccezionalmente, una norma liturgica all'interno di un decreto di riforma. «Segno – come è stato detto – della particolare attenzione che si voleva volgere al processo di uniformazione dei riti», anche se si ammetteva la possibilità di usare formule diverse, a seconda delle consuetudini locali. Segno, inoltre, del ruolo attivo attribuito al parroco, come notava Paolo Sarpi[41], cogliendo, al pari di Veracruz, la contraddizione che ne emergeva con la teoria consensualistica. Il Tridentino non aveva fatto delle parole del parroco un requisito di validità: in caso di omissione, il matrimonio era valido lo stesso, anche se il parroco peccava gravemente. Di qui, secondo Veracruz, nasceva un legittimo dubbio: perché la presenza del parroco era considerata necessaria, se non erano necessarie le sue parole? Era, ancora una volta, il ruolo del sacerdote a non essere chiaro, come aveva ampiamente dimostrato il dibattito tridentino. Veracruz ricordava che Melchor Cano, secondo cui la sacramentalità del matrimonio dipendeva dalla presenza del sacerdote, aveva considerato necessarie le sue parole. Ma la posizione di Cano era rimasta minoritaria. A differenza di altri sacramenti, non erano le parole del prete a costituire la forma del sacramento. La maggior parte dei padri conciliari – secondo Veracruz – al parroco aveva attribuito altre funzioni: assicurare,

[41] G. Zarri, *Il matrimonio tridentino*, p. 460.

in qualità di testimone, la pubblicità del matrimonio; indagare sugli eventuali impedimenti; preparare gli sposi a ricevere il sacramento. Per questi motivi la sua presenza era necessaria, ma non le sue parole[42].

Che genere di presenza? Anche questo era un punto da chiarire. La risposta che fu data, da Veracruz in poi, rese possibile la formazione dei cosiddetti matrimoni a sorpresa – in Francia chiamati *à la Gaulmine* – che rappresentarono, nel periodo post-tridentino, un espediente efficace per sfuggire all'opposizione familiare e un ostacolo alla lotta contro la clandestinità voluta dal concilio di Trento. Il matrimonio era valido anche se il parroco era stato costretto con la forza o con l'inganno ad assistere allo scambio del consenso tra gli sposi. Come scriveva, con la consueta vivacità, il cardinale De Luca:

«non è necessario però il consenso del paroco, e de testimoni, che però se li contraenti all'improviso compariscano avanti il paroco e i testimoni, dicendo di contrarre il matrimonio; o pure che fosse con inganno chiamato il paroco sotto un'altro pretesto, o che non volendovi intervenire, fosse costretto con forza, anzi che espressamente contradicesse, o che sfuggisse, o pure che si turasse l'orecchie per non sentire, tuttavia la forma s'intende adempita, purché naturalmente possano il paroco e li testimoni intendere quel che si sia fatto, siché non si faccia nel tempo che dormissero, o che in altra maniera cessi la potenza del senso»[43].

Non era il consenso del sacerdote ma quello degli sposi a determinare la sacramentalità del matrimonio. In tal modo il ruolo del parroco ne risultava ridimensionato: i veri ministri del matrimonio restavano gli sposi stessi. La vecchia dottrina consensualistica si riprendeva qui la sua rivincita, rendendo più difficile la lotta contro i matrimoni clandestini. Veracruz aggiungeva che, in determinate circostanze, del proprio parroco si poteva anche fare a meno, come nel nuovo mondo, dove la presenza del clero secolare era ancora insufficiente. Erano i missionari domenicani,

[42] A. de La Veracruz, *Appendix ad Speculum coniugiorum*, § «Quartum dubium», pp. 7-11.

[43] G.B. De Luca, *Il dottor volgare*, lib. XIV.2, cap. III, p. 26. Cfr. A. Barbosa, *Collectanea doctorum, qui suis in operibus Concilii Tridentini loca referentes*, nn. 72-75, p. 227.

francescani e agostiniani ad assistere e benedire le nozze degli indios. I missionari spagnoli avevano infatti ricevuto dalla Santa Sede poteri speciali per l'amministrazione dei sacramenti, laddove non fosse stato possibile ricorrere al clero secolare. Potevano inoltre esercitare la funzione di giudici, senza essere tenuti ad osservare le consuete formalità, se i tribunali ecclesiastici erano distanti. In determinate occasioni, quindi, il potere di giudicare nel foro interno, come confessori, finiva col cumularsi col potere di giudicare nel foro esterno. Poteri che, grazie anche all'intervento di Veracruz, furono confermati da Pio V nel 1567, in deroga ai decreti tridentini che avevano rigidamente sottoposto al controllo dei vescovi sia l'amministrazione dei sacramenti che l'amministrazione della giustizia[44].

Nelle Indie americane, in virtù di privilegi pontifici, il parroco è sostituito dal missionario. I poteri di quest'ultimo, dal padre agostiniano difesi strenuamente, sono ben più rilevanti. Non a caso, ricordano i poteri esercitati dagli inquisitori. A confronto del missionario, il parroco di Veracruz appare, inevitabilmente, come una figura un po' sbiadita. Ma sulla centralità della sua presenza, almeno nella vecchia Europa, non ci sono più dubbi.

4. *Il ratto: consenso della rapita e consenso dei genitori*

Il concilio di Trento era intervenuto anche su altre questioni attinenti al matrimonio, che coinvolgevano direttamente le competenze secolari. Le novità introdotte per disciplinare il ratto e il concubinato si posero chiaramente l'obiettivo di reprimere duramente tali comportamenti: nel caso del ratto, uniformandosi al rigore delle leggi civili; nel caso del concubinato, ampiamente tollerato dalle autorità secolari, introducendo pene severissime – la scomunica all'uomo e l'esilio alla donna che dopo tre ammonizioni non avessero interrotto il rapporto concubinario – che, per la loro applicazione, esigevano anche il ricorso al braccio secolare. Anzi, la proposta iniziale, che fu poi modificata nel corso del dibattito, prevedeva addirittura che i concubini fossero

[44] Cfr. A. ENNIS, *Fray Alonso de la Vera Cruz O.S.A. (1507-1584)*, pp. 103 ss.

puniti al pari degli eretici. Segno dell'ostilità diffusa verso rapporti di convivenza che sfuggivano al controllo della Chiesa.

Il dibattito sul concubinato è già noto[45]. Mi soffermerò invece sul ratto – e sui problemi di interpretazione lasciati aperti dal concilio – che ripropone, in termini radicali, il conflitto tra la libera scelta della donna e l'autorità del padre. La questione del consenso paterno riappare qui in tutta la sua drammaticità. Le decisioni conciliari ne tennero ampiamente conto, pur non facendovi esplicito riferimento e pur proponendosi di salvaguardare la libertà della figlia alla scelta matrimoniale, in sintonia con la tradizione canonica.

Fino allora il diritto civile – dalla codificazione giustinianea in poi – aveva proibito, senza incertezze, il matrimonio tra il rapitore e la rapita, anche se quest'ultima fosse stata consenziente, perché il ratto era considerato essenzialmente come un'offesa alla famiglia della donna; mentre nel diritto canonico, a partire dal Decreto di Graziano, era prevalsa la tesi secondo cui il consenso della rapita rendeva possibile il matrimonio con il rapitore. Il concilio confermò – anzi inasprì – le leggi civili. Il matrimonio tra rapitore e rapita fu considerato sempre nullo, a meno che la donna non venisse sottratta al rapitore e collocata in luogo sicuro, di modo che potesse esprimere liberamente il suo eventuale consenso alle nozze. In ogni caso pene severissime – la scomunica e l'infamia – furono comminate al rapitore e ai suoi complici. Di più il reo era obbligato a dotare la vittima, sia che la sposasse o non. In assenza di determinate garanzie per la donna rapita, il ratto venne quindi considerato un impedimento dirimente al matrimonio, oltre che un reato.

Il decreto sul ratto era stato fortemente osteggiato ed aveva subìto, nel corso della discussione, alcune significative modifiche. Esso aveva riproposto, sotto altre forme, la questione del consenso dei contraenti. A chi difendeva la tradizione consensualistica non piaceva che si considerasse comunque nullo il matrimonio tra rapita e rapitore, indipendentemente dal loro consenso. Né piaceva – come recitava la prima formulazione

[45] G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, pp. 464-465.

del decreto – che il rapitore fosse costretto (*cogatur*) dal giudice ecclesiastico o secolare a sposare la rapita, dopo che lei, posta in luogo sicuro, avesse acconsentito. Quel *cogatur* fu cancellato, in difesa della libertà matrimoniale, che non poteva ammettere un intervento coercitivo del giudice. Ma sulla questione di fondo della nullità del matrimonio tra rapitore e rapita le correzioni furono marginali, limitandosi ad abolire quell'espressione «etiam raptae consensu» che dava eccessivo risalto alla contraddizione che emergeva dichiarando nullo un vincolo contratto col pieno consenso dei partner[46].

Sul consenso della rapita, tuttavia, e anche su altre questioni, si continuò a discutere a lungo dopo la conclusione del concilio di Trento. Nonostante la chiara formulazione del testo tridentino, che si proponeva di tutelare il più possibile la libera volontà della donna rapita, non pochi dubbi emersero nella dottrina e nella prassi giudiziaria. Dubbi che avevano già assillato i giuristi tardomedievali, perchè avevano a che vedere con la definizione stessa di ratto, su cui il concilio aveva evitato di esprimersi. Ci si domandava se i padri conciliari avessero inteso riferirsi al ratto in genere o solo a quello finalizzato al matrimonio; se al ratto commesso con violenza o anche a quello realizzato con strumenti di coazione psicologica – le preghiere, la persuasione, i doni, le promesse di «mari e monti»; se al ratto compiuto col consenso della donna, ma contro la volontà di coloro che su di lei avevano la potestà.

Le opinioni erano diverse[47]. Secondo Alonso de la Veracruz il decreto tridentino si riferiva ad ogni tipo di ratto, purché commesso con l'uso della violenza materiale. Non si poteva invece parlare di ratto se la donna avesse liberamente seguito il rapitore, anche se cedendo alle sue preghiere e blandizie. In tal caso l'uomo non era punibile e poteva sposare la partner, senza che fosse necessario porre la donna in un luogo sicuro: perché non di rapimento vero e proprio si trattava. Il matrimonio era

[46] *CT*, IX, pp. 695 ss., 11-23 agosto e 5 settembre 1563.

[47] Sul punto si veda G.P. MASSETTO, *Ratto (dir. interm.)*, in *ED*, XXXVIII, 1987, pp. 725-743.

valido anche se celebrato di nascosto ai genitori della ragazza. L'importante era che fossero presenti il parroco e i testimoni, come richiesto dai decreti tridentini. Nella sua interpretazione Veracruz poneva l'accento sul libero consenso della rapita, non su quello dei genitori. L'offesa arrecata ai parenti che si opponevano alle nozze non costituiva un elemento qualificante del reato, ma solo un grave peccato. L'opinione più diffusa tra i *doctores* – in sintonia col diritto romano[48] – era invece che la definizione stessa di ratto implicava l'opposizione della famiglia: ratto era la sottrazione violenta di una donna dalla casa dei suoi genitori o tutori. Se anche la rapita fosse stata consenziente, il rapitore era punibile per l'ingiuria commessa alla famiglia, seppur – argomentavano in molti – di una pena minore. Veracruz considerava invece il consenso della donna, indipendentemente dalla volontà dei genitori, una discriminante che annullava sia l'impedimento che il reato di ratto, anche se quel consenso fosse stato estorto con forme di pressione psicologica. La donna che cedeva alla capacità di persuasione del suo partner/rapitore era pienamente libera e responsabile dei suoi atti. Quindi non più vittima bisognosa della protezione della legge, ma libera di sposare l'uomo che aveva scelto, anche contro la volontà dei genitori. La questione del consenso della donna, come vedremo, era anche al centro del dibattito sullo stupro (non violento): furono proprio i teologi della Seconda Scolastica a mettere l'accento sulla volontà femminile, con la conseguenza di ridimensionare la responsabilità del seduttore.

Non c'è dubbio che Veracruz dava un'interpretazione fortemente restrittiva della disciplina tridentina sul ratto. Limitarne l'applicabilità ai soli casi di ratto compiuto con l'uso della violenza materiale significava lasciare ai figli ampi spazi di manovra per sottrarsi alle scelte matrimoniali imposte dalle famiglie. Se non c'era aperta violenza, non c'era ratto e di conseguenza la coppia poteva sposarsi liberamente.

Non fu l'interpretazione di Veracruz, più tardi condivisa da Tomás Sanchez, ad ispirare la prassi giurisprudenziale dei secoli

[48] J.A. Brundage, *Rape and Marriage*, pp. 63-64.

successivi. A giudicare il reato di ratto furono chiamati soprattutto i giudici secolari. Anche se alcuni giuristi difendevano la competenza ecclesiastica in materia – «ratione connexitatis cognitionis super foedere, tractatu et causa matrimonii»[49] – era inevitabile che fossero i tribunali criminali degli stati ad occuparsi del ratto, unanimamente considerato dai *doctores* delitto gravissimo che turbava l'ordine sociale, passibile anche della pena di morte. Come faceva notare, sullo scorcio del Seicento, il giureconsulto Giovan Domenico Rinaldi, la prassi dei tribunali criminali degli antichi stati italiani concordava nel definire ratto quello commesso col consenso della rapita ma *invitis parentibus*. A differenza di quanto sostenuto da Veracruz, da Sanchez e da altri, era l'offesa arrecata ai genitori della rapita a qualificare il reato, non l'opposizione della donna. Secondo Rinaldi questa era l'opinione più diffusa, al suo tempo, non solo tra i civilisti ma anche tra i canonisti. Ed era stata difesa con vigore dal cardinal De Luca, il quale citava una dichiarazione della Congregazione del concilio, del 14 gennaio 1608, dove si sosteneva che il Tridentino aveva inteso riferirsi anche al ratto compiuto col consenso della donna[50]. Se quindi il concilio non aveva precisato cosa dovesse intendersi per ratto, perché – osservava Rinaldi – il suo scopo era salvaguardare la libertà del matrimonio e non punire il colpevole, bisognava ricorrere alle interpretazioni dei giuristi e alla prassi giurisprudenziale. Ciò significava, nonostante il richiamo alla libera scelta matrimoniale, condividere in pieno le preoccupazioni dei laici per i matrimoni contratti dai figli all'insaputa dei loro padri. Solo nel caso in cui – aggiungevano ancora Rinaldi e De Luca – il ratto fosse stato preceduto da una promessa di matrimonio data dalla donna in piena libertà, non si configurava più il reato, anche se i genitori non fossero stati consenzienti. Perché in tal caso, spiegava il cardinale, «non si dice rapire l'altrui donzella, ma di pigliarsi la sua sposa, né questa si dice fuggire, ma seguitare il suo sposo»,

[49] G.D. RINALDI, *Observationes criminales, civiles, et mixtae. Supplementum*, «Ad cap. I Suppletio V», n. 265, p. 94.

[50] G.B. DE LUCA, *Theatrum veritatis et justitiae*, lib. XIV, pars II, disc. V, n. 21, p. 150.

per sottrarsi all'opposizione familiare[51]. Restava il problema, in sede processuale, di accertare la piena volontà della donna a seguire il suo promesso sposo/rapitore con l'obiettivo di unirsi in matrimonio[52].

Ancora più radicale – lo si è accennato – fu l'interpretazione data dalla prassi giurisprudenziale francese, che, grazie alla distinzione tra ratto per violenza e ratto per seduzione, fece del consenso paterno un requisito essenziale della validità del matrimonio, così come era stato richiesto dal cardinale di Lorena e dagli ambasciatori del re di Francia presenti al concilio di Trento. Il difetto del consenso dei genitori, nel caso di ragazze minorenni, comportava la presunzione di ratto: non del ratto violento, bensì di quello compiuto con la forza della persuasione e della seduzione nei confronti di giovani fanciulle inesperte. La presunzione di ratto consentì al ceto togato dei parlamenti di dichiarare nulli i matrimoni contratti contro la volontà dei genitori, richiamandosi proprio alla normativa tridentina che del ratto aveva fatto un impedimento dirimente del matrimonio.

5. *Una questione irrisolta: la promessa*

Nessuna nuova norma fu emanata per regolamentare l'istituto degli sponsali. Si era tentato di imporre la loro celebrazione in forma pubblica, al pari del matrimonio, ma senza successo. L'attenzione dei padri conciliari era stata nel complesso scarsa. È vero che – come scriverà De Luca per giustificare l'assenza di intervento da parte del concilio – «gli sponsali de futuro non contengono spiritualità alcuna ... attesoche in effetto contengono un semplice contratto privato tra le parti, senza la mistura del sacramento, o di quella spiritualità, la quale si considera nel

[51] G.B. De Luca, *Il dottor volgare*, lib. XIV.2, cap. V, p. 64.

[52] G.D. Rinaldi, *Observationes criminales, civiles, et mixtae*, II, cap. 22, §§ 11, 12, 13, nn. 83-91, pp. 362-363 (si vedano anche i paragrafi precedenti 1-10, pp. 340-51); G.B. De Luca, *Theatrum veritatis et justitiae*. Cfr. M.A. Savelli, *Summa diversorum tractatuum*, IV, § «Raptus», e A. Barbosa, *Collectanea doctorum*, sessio XXIV, cap. VI.

matrimonio»[53]. Ma quel contratto – e De Luca ne era ben consapevole – rappresentava una fase preparatoria del matrimonio di estrema importanza: non solo perché sanciva gli scambi dei beni tra le due famiglie, ma perché, se effettuato col pieno consenso dei partner e ad un'età non inferiore ai sette anni, obbligava i contraenti a rispettarlo, a meno che non intervenissero motivi particolarmente gravi che inducevano il giudice ecclesiastico a pronunciarne lo scioglimento su richiesta di una delle parti. Non a caso il teologo Tommaso Del Bene giustificava la competenza della Chiesa (non esclusiva, ma condivisa col potere secolare) in materia di sponsali, pur trattandosi di un contratto, col fatto che essi rappresentavano una «via, seu dispositio ad matrimonium»: chi trasgrediva peccava quindi contro il sacramento del matrimonio, anche se – aggiungeva con maggior cautela – molto alla lontana[54].

Le norme tridentine ebbero comunque una qualche influenza sugli sponsali. Esse fecero scomparire l'istituto del matrimonio presunto, che alla promessa, se seguita dal rapporto sessuale, aveva attribuito il significato di una presunzione di matrimonio. Presunzione ora non più possibile, se mancavano le forme di celebrazione imposte dal concilio. La distinzione tra promessa e matrimonio risultò più netta: più di quanto emergesse dalla dottrina elaborata da Pietro Lombardo, che si basava sulla sola distinzione delle parole usate per esprimere il consenso. Diventava ora più difficile confondere i due momenti. Le forme di pubblicità richieste per la celebrazione del matrimonio – e non per lo scambio della promessa – fecero del matrimonio un atto sottoposto direttamente al controllo della Chiesa, mentre la promessa poteva continuare ad essere solo un affare privato tra gli *sponsi* o tra le loro famiglie.

Ma tutto questo non fu facilmente recepito, neppure ai più alti livelli della gerarchia ecclesiastica. Le domande che si posero teologi, moralisti, vescovi, non solo immediatamente dopo la promulgazione dei decreti tridentini, ma ancora nel corso del

[53] G.B. De Luca, *Il dottor volgare*, lib. XIV.2, cap. I, p. 15.

[54] T. Del Bene, *De immunitate et iurisdictione ecclesiastica*, I, p. 67.

XVII secolo, ci fanno capire le incertezze in cui si muovevano e, soprattutto, la difficoltà a considerare promessa e matrimonio come due istituti distinti e separati l'uno dall'altro. Il primo dubbio riguardava la validità degli sponsali clandestini. Ci si domandava se, dopo Trento, la promessa scambiata segretamente fosse da considerare nulla, al pari del matrimonio clandestino. Se, cioè, non obbligasse più i contraenti a mantenerla. Evidentemente non doveva essere facile immaginare che le nuove norme si riferissero esclusivamente al momento dello scambio delle parole *de praesenti,* che la pubblicità imposta alla celebrazione del matrimonio non coinvolgesse anche l'istituto degli sponsali. D'altra parte l'assenza di qualsiasi riferimento agli sponsali, nelle disposizioni tridentine, metteva a tacere ogni dubbio. L'opinione prevalente, condivisa da Veracruz, Sanchez e Ledesma, fu che la promessa, anche se segreta, doveva essere rispettata. In questo senso si pronunciò la Congregazione del concilio il 19 dicembre 1596, ribadendo la validità della normativa pretridentina, nonostante le pressioni del re di Spagna che aveva chiesto una dichiarazione di nullità degli sponsali clandestini[55].

Più controversa fu la questione se un matrimonio contratto clandestinamente senza la presenza del parroco e dei testimoni, vale a dire nullo, potesse avere il valore di una promessa valida e quindi obbligasse i contraenti a celebrare pubblicamente le nozze. A differenza di Veracruz, Pedro de Ledesma, Tomás Sanchez e Martin de Azpilcueta espressero il proprio parere contrario. Anche in questo caso la Congregazione del concilio fu più volte costretta a sciogliere i dubbi sottoposti dai vescovi. Le sue risposte furono negative: ponendo l'accento sulla separazione dei due momenti, dichiarò che il matrimonio nullo «non transeat in sponsalia de futuro»[56]. Intorno agli sponsali molte questioni restarono aperte, nonostante i ripetuti pronunciamenti della

[55] G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, pp. 480-481. Si veda anche la raccolta di dichiarazioni della Congregazione in F. SCHULTE - E.L. RICHTER (edd), *Canones et decreta Concilii Tridentini*, pp. 220 ss.

[56] Decisioni del 1573 e 1589. Cfr. G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, p. 478 e F. SCHULTE - E.L. RICHTER (edd), *Canones et decreta Concilii Tridentini*, p. 222.

Congregazione del concilio, che peraltro non furono resi pubblici fino a tutto il XVII secolo, impedendo la diffusione di una giurisprudenza interpretativa[57]. Nei secoli successivi al Tridentino, come vedremo, gran parte della conflittualità matrimoniale si concentrò sulle promesse disattese. La lenta ma inesorabile penetrazione delle norme tridentine spostò l'ambito del conflitto. Se sulla questione della validità/invalidità del vincolo c'erano ormai ben pochi margini di incertezza – grazie all'imposizione di una precisa forma di celebrazione come condizione di validità – gli sponsali continuarono ad offrire, agli sposi in conflitto, ampi spazi di manovra. Proprio la difficoltà di provarne l'esistenza, dato che non era necessario contrarli pubblicamente, poteva indurre le parti in causa – e i loro procuratori – a scegliere l'aula del tribunale come luogo di soluzione della controversia.

[57] Rinvio ai saggi di P. PRODI, *Note sulla genesi del diritto* e *Il Concilio di Trento e il diritto canonico*. Eppure qualcosa delle decisioni della Congregazione doveva trapelare, dal momento che il vescovo Usimbardo Usimbardi di Colle Val d'Elsa vi faceva esplicito riferimento nelle sue costituzioni sinodali del 1595, a proposito di un dubbio espresso dall'arcivescovo di Milano (non si dice in che data) sulla pena da comminare in caso di coabitazione prematrimoniale. Cfr. *Constitutiones synodales, et decreta condita a Reverendissimo D. Usimbardo Usimbardio*, capp. XII e XIII, pp. 190-191.

Parte seconda

La formazione della coppia

Prologo

Gli sponsali tra foro di coscienza e foro giudiziario

Rivolgendosi ai confessori, Girolamo Savonarola apriva il paragrafo dedicato al matrimonio con una raccomandazione: «De matrimonio nota quod aliter iudicare debet confessor in foro conscientiae, et aliter iudex in foro contentioso»[1]. Compiti diversi erano assegnati a confessori e giudici. Il confessore, per considerare valido un matrimonio, doveva accertarsi che l'intenzione dei partner era stata quella di prendersi vicendevolmente, in quel preciso momento, come marito e moglie. Poco importava se il loro reciproco consenso era stato espresso con parole *de praesenti* o *de futuro*, oppure con l'atto dell'inanellamento della sposa. Se la coppia aveva invece voluto impegnarsi a contrarre il matrimonio in futuro, non di matrimonio si trattava, anche se fossero state pronunciate parole al tempo presente e se fosse intervenuta la copula carnale, bensì di sponsali che potevano essere sciolti se vi era un legittimo motivo.

Il giudice, al contrario, doveva basare il suo giudizio proprio sulle parole pronunciate in quel momento o su altri indizi. Perciò, concludeva Savonarola, giudici e confessori potevano esprimere pareri divergenti, ma entrambi basati su fondamenti giusti. Con quali conseguenze sui comportamenti dei fedeli? A chi bisognava ubbidire? Alla legge o alla propria coscienza?

Non è qui che Savonarola si pone il problema del conflitto tra coscienza e legge, bensì in una predica fatta dal pulpito di

[1] G. SAVONAROLA, *Introductorium confessorum* [*Confessionale*], pp. n.n. Devo alla cortesia di Maria Pia Paoli la segnalazione di questo e del successivo brano di Savonarola.

Santa Maria del Fiore alcuni mesi dopo essere stato colpito da scomunica. L'obiettivo è chiaro: il frate domenicano tentava di difendersi contrapponendo la legge di Cristo alla legge degli uomini che avevano voluto scomunicarlo. Motivi personali, quindi, si sovrapponevano alla riflessione sul sacramento. Si domandava Savonarola:

«Poniamo per caso che uno sia innamorato d'una donna e prometteli fede e dice: – io ti voglio per donna – e facciali questa promessa *per verba de praesenti* e così lei sia contenta, e questa cosa non si sappia; donde egli interviene poi che il padre la marita e promettela in pubblico, in faccia della Chiesa, ad un altro. Lei si va a confessare di questa cosa: il confessore gli dice ch'ella toglie il primo marito. La causa è portata dinanzi al giudice e al vescovo, e questa cosa del primo marito non si può provare, d'onde lui giudica *secundum allegata et probata* e dice ch'ella pigli il secondo marito. Io ti domando: che debba fare costei? Andare col primo o col secondo? Rispondi che debba andare col primo e chi tenesse che la dovessi obbedire al vescovo, e servare la escomunica, e stare col secondo sarebbe eretico, perché saria contrario a Cristo»[2].

È chiaro che la soluzione proposta – ubbidire al confessore e non al giudice – risente delle vicende personali del frate. A Savonarola interessava innanzitutto dimostrare l'invalidità della scomunica lanciatagli da papa Alessandro VI, al punto da definire eretico chi ritenesse giusto sottomettervisi, ubbidendo all'autorità del vescovo giudice. Ma la questione qui affrontata costituiva, da secoli, un nodo irrisolto. Ne avevano dicusso i più prestigiosi teologi del XII-XIII secolo: Ugo di San Vittore e Pietro Lombardo concordavano nel ritenere obbligante la sentenza del giudice, anche se in contrasto con la propria coscienza; mentre secondo Tommaso d'Aquino l'essere scomunicato dal giudice rappresentava il male minore. Lutero ripropose il problema nella sua opera *Von Ehesachen* (1530), per denunciare le incongruenze del diritto canonico che creavano ai fedeli gravi conflitti di coscienza. Come sappiamo, la soluzione, secondo Lutero, stava nel dichiarare nulli i matrimoni clandestini, sia nel foro interno che nel foro esterno. Chi avesse contratto un'unione segreta con un altro partner prima di un matrimonio celebrato pubblicamente non doveva soffrire di alcun rimorso di

2 G. SAVONAROLA, *Prediche sopra l'esodo*, pp. 59-60.

coscienza, perché solo i matrimoni che potevano essere provati nel foro giudiziario erano validi[3].

Casi analoghi a quello presentato da Savonarola sono frequenti nelle carte processuali del tribunale della curia fiorentina. Le costituzioni sinodali del 1517, come ho già detto, introdussero criteri più rigorosi di accertamento della validità del vincolo, allorquando uno dei partner si fosse successivamente sposato con un altro in forma pubblica. Il primo matrimonio, clandestino, era considerato valido solo se lo scambio del consenso era confermato da testimoni o dal notaio. Non è però sempre chiaro come questi casi venissero risolti, perché, il più delle volte, manca la sentenza del vicario. È quel che accade nella vicenda che coinvolse, intorno al 1555, Betta e Simone, detto Mone, entrambi abitanti a Pontormo, nei pressi di Empoli. Secondo la versione dei fatti data dalla donna – che non conosciamo direttamente, ma attraverso una lettera di un certo Battista Ferrante al vicario di Fiesole in cui si raccomandava Betta – al tempo in cui suo marito era in carcere, lei era andata a lavorare in casa di Mone per assistere la madre malata. In quell'occasione tra i due era nata una storia. Avevano avuto rapporti sessuali, regolarmente accompagnati dalla promessa *per verba de futuro*. Alla morte del marito di Betta, Mone le dette l'anello e si scambiarono le parole *de praesenti*. La loro relazione andò avanti all'incirca ancora per un anno, finché ai primi di maggio del 1559 Mone sposò pubblicamente un'altra donna di Pontormo. Come fare per rendere giustizia alla povera Betta? Lo stesso Ferrante era ben consapevole della difficoltà di provare quel matrimonio clandestino. Solo «indizi deboli» potevano essere addotti a sostegno: il fatto che, di fronte a proposte di matrimonio, Mone avesse risposto di essere già impegnato, e, soprattutto, l'anello dato a Betta (anche se Mone sosteneva che lei glielo aveva rubato in casa). Probabilmente sulla base di queste informazioni e su sollecitazione del vicario di Fiesole, Mone fu interrogato dal vicario di Firenze, della cui diocesi Pontormo faceva parte. Egli ammise di aver avuto rapporti con Betta, ma senza far alcun accenno né alla promessa né, tanto meno, all'anello. Alla

[3] G.H. Joyce, *Matrimonio cristiano*, pp. 115-116, 123.

domanda del vicario se l'avesse pagata, rispose che gli era costata ben cinquanta scudi: il che significava catalogare immediatamente Betta come meretrice ed escludere di conseguenza qualsiasi ipotesi di matrimonio. Dall'interrogatorio non emerge alcun elemento a favore di Betta. Eppure Mone sembra trovarsi in difficoltà (oppure è il vicario che vorrebbe incastrarlo?): a un certo punto il vicario gli fa notare che si sta sventolando col berretto, nonostante non faccia per niente caldo dal momento che era piovuto per più giorni. E gli domanda, maliziosamente, «dove esso habbi il caldo, dentro o fuori». Mone non si lascia abbindolare e risponde, sbrigativamente, che gli fa caldo e basta. Alla fine viene lasciato andare, sotto promessa di ripresentarsi tutte le volte che sarà necessario[4]. Altro non sappiamo. Si può supporre che il processo non sia andato avanti (per il ritiro della querela se Betta l'aveva presentata, o per decisione del vicario se il procedimento era stato avviato *ex officio*), perché non c'erano elementi sufficienti per provare l'esistenza di un vincolo coniugale tra Betta e Mone. Lo stesso protettore di Betta, d'altronde, aveva dovuto ammettere che si trattava di un caso difficile. Evidentemente, come già aveva suggerito il processo intentato da Francesco Pitti contro la sua serva, gli spazi di tolleranza nei confronti dei matrimoni clandestini tendevano ormai a restringersi.

Anche se il concilio di Trento si pronunciò a favore della validità dei matrimoni clandestini, tuttavia l'aver imposto una forma di celebrazione pubblica come condizione di validità significò considerare nulle le unioni contratte senza la presenza del parroco e dei testimoni. La distanza tra giudici e confessori ne risultò in parte colmata. Come scrisse il francescano Antonio de Cordoba, autore di un fortunato *Tratado de casos de conscientia* che fu tradotto in italiano nel 1599, grazie al decreto *Tametsi* «si sono tolti questi travagli, et pericoli»[5].

[4] AAF, *CCrM*, anno 1559.

[5] Antonio de Cordoba, *Vere decisioni de' dubii, che sono occorsi, o che potessero occorrere d'intorno a molti casi di conscienza*, quest. 44, p. 119. Non ho potuto finora consultare l'edizione originale, successiva al concilio di Trento (Toledo 1575), per verificare se la frase non sia piuttosto da attribuire al traduttore.

Il conflitto tra coscienza e legge restava aperto in materia di sponsali. Una lunga tradizione aveva stabilito il carattere obbligante della promessa. Fin dal XII secolo la decretale *ex litteris* di Alessandro III aveva consentito di ricorrere alle censure ecclesiastiche per obbligare una persona a mantenere la parola data sotto giuramento. Anche se l'intervento di Alessandro era stato circoscritto ai soli casi di promessa giurata, tuttavia l'interpretazione che ne fu data dai canonisti finì col comprendere qualsiasi tipo di sponsali. Il testo fu successivamente inserito tra le decretali di Gregorio IX, nonostante l'evidente contraddizione con il principio del libero consenso dei partner al matrimonio, che a quel tempo era stato pienamente accolto. Come spiegare l'importanza attribuita dai canonisti al rispetto della parola data, più che al libero scambio del consenso *de praesenti*, che rappresentava l'elemento costitutivo del sacramento? È stato ipotizzato che il pensiero dei canonisti fosse ancora fortemente influenzato da Graziano, che, in virtù della distinzione tra matrimonio *initiatum* (con la *desponsatio* tra i futuri sposi) e matrimonio *ratum* (con l'unione carnale che perfeziona il vincolo), aveva interpretato la formazione del matrimonio come una successione di tappe, combinando insieme la tradizione consensualistica con quella che faceva della *copula carnalis* la condizione del perfezionamento del matrimonio[6]. L'obbligo di mantenere la promessa trova facilmente la sua giustificazione in quel *matrimonium initiatum* ma non ancora perfezionato. D'altronde anche la teoria del matrimonio presunto si richiama a questa concezione degli sponsali come prima tappa del processo matrimoniale, che, per molti, già presuppone lo scambio del consenso. L'unico consenso è quello scambiato al momento degli sponsali – si legge in un passo della *Summa codicis Rogerii*, probabilmente dovuto ad uno scolaro di Rogerio (seconda metà del XII secolo) – un consenso *initiatus* che giunge a perfezione nel matrimonio[7].

[6] A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Ad matrimonium contrahere compellitur*, pp. 210-212.

[7] Citato in P. VACCARI, *La celebrazione del matrimonio in una assisa di Ruggero II*, pp. 207-208.

Una concezione dura a morire. Il noto giureconsulto Giovan Paolo Lancellotti, per quarant'anni docente di diritto canonico presso lo Studio di Perugia, nella sua opera *Institutiones juris canonici*, pubblicata a Perugia nel 1563, poco prima dell'emanazione dei decreti tridentini, così definisce gli elementi costitutivi del vincolo matrimoniale, riprendendo un noto passo della *Summa aurea* dell'Ostiense, che al matrimonio *initiatum* e *consummatum* (o *ratum*) di Graziano aveva aggiunto il *matrimonium ratum* attraverso lo scambio del consenso al tempo presente: «Initiatur autem matrimonium sponsione, consensu ratificatur, et copula consummatur». Gli sponsali (*sponsio*) sono ancora considerati come l'inizio del rapporto matrimoniale, anche se, a differenza della *Summa* di Rogerio, non è qui che interviene lo scambio del consenso, ma in una fase successiva. Essi obbligano, di conseguenza, i promessi sposi a perfezionare il matrimonio: «initiatum igitur sponsalibus matrimonium fide consensus ratificari debet». Quel che è interessante notare è che nessuna modifica al testo fu apportata nelle edizioni successive del 1567 e 1587, nonostante fossero state aggiornate, secondo le nuove disposizioni tridentine, da altri due giureconsulti perugini. Niente veniva detto della necessaria presenza del parroco e dei testimoni al momento della celebrazione delle nozze, presenza che aveva trasfomato il matrimonio – ma non gli sponsali – in un contratto solenne e formale, rompendo con la tradizione del *matrimonium initiatum*. Come se le novità emerse nel concilio di Trento non fossero state ancora percepite, neppure da giuristi di chiara fama[8].

Nonostante il forte peso della tradizione, perdurante anche negli anni successivi alle nuove norme tridentine, alcuni tra i più insigni teologi del Cinquecento si pronunciarono sulla necessità di porre dei limiti all'obbligatorietà della promessa, oltre a quelli già previsti dal diritto canonico. In particolare quei moralisti

[8] P. Rasi, *Le formalità nella celebrazione del matrimonio*, pp. 200-206 in particolare. Rasi ne deduce che la dottrina non fosse affatto preparata ad accogliere le novità tridentine. Anche per il giureconsulto veneto Tommaso Trevisan, autore di un piccolo *De privilegiis sponsaliorum tractatus*, pubblicato a Venezia nel 1598, la definizione di sponsali era ancora quella di «matrimonium initiatum nondum tamen perfectum» (*ibidem*, p. 2).

che, nel discutere dei più spinosi casi di coscienza, tentavano di alleggerire la responsabilità del singolo adducendo innumerevoli motivi che riducevano enormemente i doveri di riparazione da parte del penitente. È qui che si apriva il conflitto tra coscienza e leggi. Come ha osservato Giorgia Alessi a proposito del peccato/reato di stupro (o deflorazione), «al dettato rigido del comando penale viene opposta la considerazione di una serie di circostanze che limitano o cancellano la responsabilità»[9]. Così, ad esempio, chi avesse sedotto una vergine promettendole il matrimonio non era obbligato in coscienza a sposarla se tra i due vi fosse stata una forte disuguaglianza sociale o si fossero temuti gravi scandali.

Era stato Martin de Azpilcueta – più noto come Navarro, autore di un diffusissimo manuale per confessori – a precisare, fin nei dettagli, che la promessa poteva essere sciolta in caso di eccessiva disuguaglianza di natali tra i partner. Una differenziazione sociale troppo elevata – Navarro faceva l'esempio del nobile che aveva rapporti con la figlia di un contadino o di un artigiano – avrebbe dovuto far sospettare le cattive intenzioni dell'uomo seduttore. La questione era difatti affrontata nell'ambito del peccato di deflorazione: cosa era obbligato a restituire chi deflorava una ragazza vergine dopo averle promesso di sposarla? La risposta data da Azpilcueta poneva l'accento sulla responsabilità della donna, cui spettava valutare l'attendibilità o meno della promessa ricevuta. Se questa era poco credibile, perché fatta da un uomo troppo nobile e ricco, era lecito supporre che la giovane fingesse di essere stata ingannata. Di conseguenza il partner non era obbligato ad adempiere la promessa né a sborsare l'intera dote di riparazione; era solo tenuto, in coscienza, a pagarle quel di più necessario a trovare il marito che avrebbe potuto pretendere se non fosse stata infamata oppure a vivere onestamente al servizio di Dio[10]. Responsabile dell'inganno non è più solo il seduttore: anche la sedotta può essere accusata di frode, come

[9] G. Alessi, *Il gioco degli scambi*, p. 822.

[10] M. de Azpilcueta, *Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium*, cap. XVI, nn. 16-19, ff. 63v-64r. Cfr. G. Alessi, *Il gioco degli scambi*, in particolare pp. 822-823.

dimostreranno chiaramente le nuove leggi sullo stupro emanate nel corso del Settecento.

Navarro aveva aggiunto altri casi in cui era lecito sciogliere la promessa: se si temeva che dal matrimonio potesse nascere «grande aliquod scandalum»; se l'uomo era già sposato o se aveva preso gli ordini sacri; se, infine, il padre di lei si opponeva risolutamente alle nozze. Ma su questi casi – che in parte rinviavano anch'essi al problema del consenso paterno – non si era dilungato. Sullo scorcio del secolo Tomás Sanchez ritornò assai diffusamente sulla questione dello scioglimento della promessa. Pur accogliendo le tesi di Navarro, che attenuavano la punibilità del seduttore nel caso in cui si fosse accertata una responsabilità della donna, introdusse numerose altre variabili che resero le cose ben più complicate. Innanzitutto, a differenza del suo predecessore, distinse tra promessa vera e promessa falsa. La questione, a questo punto, si intrecciava con la riflessione sul libero arbitrio, di cui discutevano i più prestigiosi esponenti della Seconda Scolastica. Secondo Sanchez, l'obbligo dell'adempimento della promessa scaturiva dall'impegno positivo che il singolo imponeva a se stesso con una promessa in materia grave. Se la volontà veniva a mancare, come nel caso di una promessa falsa, non c'era nessun obbligo di mantenerla. Poteva, però, la falsa promessa obbligare al rispetto o alla restituzione del danno «ratione fraudis et iniuriae»? Il caso più frequente era difatti quello in cui alla promessa fosse seguita la deflorazione della donna. In che modo poteva essere risarcita l'ingiuria patita dalla giovane? il defloratore che le aveva falsamente promesso di prenderla in moglie era tenuto a sposarla o poteva limitarsi a dotarla? D'accordo con Navarro e la maggior parte dei *doctores*, Sanchez rispondeva che solo il matrimonio poteva riparare il danno della perdita della verginità. Ma aggiungeva, con la consueta duttilità, una serie di limitazioni che di fatto vanificavano quell'obbligo, ben al di là di quanto avesse ipotizzato il Navarro, e ponevano l'accento sulla responsabilità della donna, da un lato, e sulle esigenze familiari e sociali, dall'altro. Il defloratore non era tenuto al matrimonio non solo in caso di forte disparità di condizione sociale, ma anche se la donna poteva intuire la falsità della promessa da altri elementi; se era stata lei ad ingan-

nare lui fingendo di essere vergine; se lei aveva successivamente fornicato con altri oppure se, al momento della promessa, non era più vergine. O, ancora, se dal matrimonio si poteva temere un grave scandalo.

Sanchez concludeva le sue considerazioni a proposito della falsa promessa, esplicitando chiaramente il possibile conflitto tra foro interno e foro esterno: tra un foro interno attento a valutare le singole circostanze e un foro esterno rigidamente ancorato ai principi del diritto. Conflitto che veniva risolto, ovviamente, a favore del foro di coscienza. Secondo Sanchez era infatti lecito negare, nel foro giudiziario, di aver fatto una promessa di matrimonio se, sulla base degli argomenti su esposti, non sussisteva, in coscienza, l'obbligo di rispettarla, perché l'imputato era tenuto, in coscienza, a far di tutto pur di sottrarsi alle nozze che il giudice gli avrebbe inevitabilmente imposto se avesse confessato la promessa.

E se la promessa era vera? Anche in questo caso Sanchez riusciva ad individuare delle possibili vie d'uscita che ne ridimensionavano sensibilmente il carattere di obbligatorietà. Esordiva con una forte affermazione di responsabilità del singolo, che, in quanto «dominus rei promissae», era obbligato a mantenere la promessa anche in presenza di una considerevole disuguaglianza sociale, di cui non poteva che essere consapevole. Ma subito dopo introduceva una limitazione importante: il timore di un grave scandalo esentava da quell'obbligo, perché – e qui è chiaro il riferimento alla tradizione agostiniana – il matrimonio avrebbe provocato odio e inimicizia invece che carità e concordia tra le famiglie. Pur suggerendo di valutare con cautela l'effettiva gravità dello scandalo, di fatto ne ampliava considerevolmente il campo di applicazione, dal momento che lo considerava un valido motivo di esenzione dall'obbligo di riparazione anche in caso di deflorazione della giovane e di parità di condizione sociale. Non solo: il timore dello scandalo legittimava l'intervento dei padri contro gli sponsali contratti dai figli senza il loro consenso[11]. Dietro il concetto di scandalo appaiono, inevitabil-

[11] T. SANCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, I, lib. I, disp. 14, n. 4, p. 40.

mente, le ragioni familiari, il prestigio delle casate, le esigenze patrimoniali, anche se Sanchez fu sempre assai chiaro nel ribadire il principio della libera scelta matrimoniale contro le eccessive ingerenze da parte di padri e principi. Potevano essere ammessi solo mezzi «dolci» di coazione – il rimprovero paterno o il precetto sovrano, mai la forza – e solo se c'era un giusto motivo (impedire le *mésalliances* era, comunque, uno di questi)[12].

Nel foro della coscienza cominciava dunque ad incrinarsi una tradizione giuridica di tutela della sedotta che, come vedremo, aveva il suo cardine nel principio di presunzione della verginità e dell'onestà femminile. Dai teologi della Seconda Scolastica l'accento veniva posto invece sulla responsabilità della donna, allo scopo di alleggerire quella del seduttore[13].

Se la disciplina del foro interno suggeriva di valutare caso per caso l'entità del danno da riparare, nel tentativo di limitare la responsabilità della persona, un'altra legge, quella della cavalleria, imponeva invece un comportamento assai più rigido di quello previsto dalla legge scritta, canonica o civile che fosse. Ma gli esiti non erano molto diversi. Giovan Battista De Luca – in quel suo trattato intitolato *Il cavaliere e la dama*, che offriva all'*élite* romana modelli di comportamento conformi alle leggi ecclesiastiche e civili – se la prendeva esplicitamente con «le irragionevoli, e le sciocche formalità de Giuristi, e più quelle de Morali» e con le loro «sottigliezze», grazie alle quali era facile sfuggire agli obblighi imposti dalla legge. Il cavaliere, al contrario, non doveva mai sottrarsi al comando della legge della convenienza e della cavalleria. In quali casi – secondo la legge della cavalleria – era lecito sciogliere gli sponsali? Le argomentazioni del noto giurista avevano molto in comune con quelle che abbiamo fin qui esaminato. Anche secondo De Luca la responsabilità della donna che fosse stata capace, con le arti della seduzione, di circuire un giovane inesperto, esentava il

[12] *Ibidem*, lib. II, disp. 27, p. 149; lib. IV, disp. 22, 23, 24, 25, 26, pp. 378-388.

[13] Su questi temi si veda ora G. CAZZETTA, *Praesumitur seducta*, pp. 138 ss., che fa riferimento in particolare a Leonardo Lessio e Juan de Lugo.

partner dall'obbligo di mantenere la promessa, specie se vi era disuguaglianza di natali[14]. A differenza di loro, però, egli non riteneva responsabile la donna che, con troppa facilità, avesse creduto ad una promessa di matrimonio fattale da un uomo di condizione sociale eccessivamente elevata. Piuttosto condannava il comportamento «da mal cavaliere» di costui, cui spettava risarcire il danno, «ancorché la legge scritta non l'obbligasse». Tuttavia le modalità del risarcimento erano le stesse già previste da Martin de Azpilcueta: non il matrimonio né la dote di riparazione, ma solo quel di più necessario perché la donna si potesse sposare con un partner suo pari[15].

La legge dell'onore, al pari dell'obbligo di coscienza, aveva altre norme rispetto alla legge scritta e dettava regole di comportamento diverse. È significativo che un giurista di spicco come De Luca attribuisse tanta importanza al diritto particolare del ceto nobiliare, distinguendolo dal diritto che «indifferentemente obliga tutti senza far eccezzione di persone, e senza distinguere il cavaliere dal popolare»[16]. Un esempio illuminante è quello del ratto. De Luca ne dà una definizione che rinvia alla prassi giurisprudenziale dei parlamenti francesi, che proprio nel corso del Seicento riuscirono abilmente a giudicare nulli i matrimoni contratti dai figli minorenni senza l'approvazione dei genitori, assimilandoli al reato di «ratto di seduzione». Ratto equivale, per De Luca, a matrimonio contratto senza il consenso del padre della sposa, se questa era minorenne. Nessun accenno all'uso della violenza, che del reato di ratto era un elemento costitutivo. Per la legge scritta si tratta di un matrimonio valido. Ma non per la legge della cavalleria: il cavaliere che «ottenga per moglie una

[14] «... se il cavaliere inesperto giovanetto dalla donna sagace, o da suoi parenti, overo da altri amanti sarà stato con frode, e con mal'arti sedotto a fare una sì fatta promessa, la quale con facilità è solita farsi da giovanotti inamorati, i quali più oltre non pensano, e che ciò con qualche inegualità considerabile sia per apportare un pregiudizio notabile alla persona, et alla casa di quel cavaliere»: G.B. De Luca, *Il cavaliere e la dama*, cap. XXIV, n. 25, pp. 442-443.

[15] *Ibidem*, cap. XXIV, n. 25, p. 444.

[16] *Ibidem*, cap. XXIV, n. 16, p. 447.

donzella contro la volontà del padre» va giudicato come persona indegna che ha violato la legge della convenienza[17].

I limiti posti nel foro della coscienza – e dalla legge della cavalleria – all'obbligo di mantenere la promessa rinviano tutti alla spinosa questione del consenso paterno, non più affrontata nell'ambito dell'istituto del matrimonio, come era accaduto nel dibattito tridentino, ma limitatamente agli sponsali. Quegli sponsali la cui disciplina era stata lasciata nelle mani delle famiglie che da secoli avevano imposto rituali precisi per la loro celebrazione. Ora quegli sponsali venivano sottoposti ad un controllo maggiore da parte della Chiesa, nella direzione voluta da molti principi secolari. Dapprima nel foro della coscienza, successivamente anche nelle aule dei tribunali. Il timore ossessivo delle *mésalliances* – *nube pari* ripetevano insistentemente giuristi e moralisti – costringeva ad introdurre, nella dottrina della Chiesa, elementi di più forte considerazione delle ragioni familiari. È soprattutto nel corso del Settecento che si assiste ad una elaborazione dottrinale in materia di sponsali che affronta esplicitamente la questione del consenso paterno. Il potere dei padri fu però fortemente limitato da quello dei giudici ecclesiastici. Come scriveva Francesco Maria Muscettola, arcivescovo di Rossano, in Calabria, «non già si dà la facoltà al padre di maltrattare il figlio, o la figliuola, ma di ricorrere al suo giudice, acciò gli faccia giustizia, ed impedisca lo scandalo»[18]. Spettava ai giudici ecclesiastici sciogliere, su richiesta dei padri, quegli sponsali contratti da persone di condizione sociale disuguale. Su questo fronte, come vedremo, si trovarono impegnati ecclesiastici e laici.

Nei capitoli successivi ricostruiremo, attraverso l'analisi dei processi discussi di fronte al foro arcivescovile fiorentino tra Cinque e Settecento, i conflitti che avevano origine da promesse di matrimonio disattese o contrastate. Verificheremo quale

[17] *Ibidem*, cap. XXIV, n. 17, p. 448.

[18] F.M. MUSCETTOLA, *Dissertatio theologico-legalis*, p. 365, dove si risponde ad una *disceptatio* dell'avvocato Domenico Ursaya. Cfr. *infra*, parte II, cap. IV.2.

importanza venisse attribuita all'istituto degli sponsali da parte dei giudici, dei difensori di parte, degli utenti dei tribunali. Tenteremo di leggere tra le righe quale fosse la percezione che del matrimonio e delle tappe della sua formazione avessero coloro che si rivolgevano ai tribunali ecclesiastici. Ci domanderemo in che modo questa percezione si modificasse per effetto della nuova concezione del matrimonio emersa dai decreti tridentini. Infine analizzeremo i nuovi orientamenti che nel corso del Settecento tesero a ridimensionare la forza coattiva degli sponsali e a proporre una nuova immagine delle relazioni tra i sessi.

A giudicare dalle parole di un giureconsulto del tardo Cinquecento, Tommaso Trevisan, all'indomani del concilio di Trento nelle aule dei tribunali ecclesiastici del Dominio Veneto si discuteva animatamente del valore da attribuire alla promessa di matrimonio. Giudici e difensori di parte si trovavano spesso su posizioni divergenti. I giudici tendevano a dichiarare nulli gli sponsali, in qualsiasi modo fossero stati contratti (anche se giurati, anche se seguiti dal rapporto sessuale), perché la nuova forma di celebrazione del matrimonio imposta dai decreti conciliari sembrava autorizzarli a considerare revocati e annullati gli sponsali che la precedevano. Con la conseguenza – aggiungeva Trevisan – che molte giovani, dopo essere state corrotte, restavano senza marito e finivano col darsi alla prostituzione. Il quadro eccessivamente fosco che qui veniva presentato consentiva al giureconsulto di lodare gli interventi legislativi di Alfonso II d'Este che nei suoi domini aveva cercato di rimediare ai disordini e agli scandali provocati – certo involontariamente – dai comportamenti dei giudici ecclesiastici[19]. Al di là di questa divagazione sul duca Alfonso, al cui servizio era stato per una decina d'anni, Trevisan coglieva una difficoltà cruciale nell'interpretazione delle norme tridentine sul matrimonio, che, come

[19] T. TREVISAN, *De privilegiis sponsaliorum tractatus*, «Praefatio», f. 1r-v. Un passo della prefazione è citato in L. MEGNA, *In margine ad alcune carte processuali di area vicentina*, p. 316. Non è chiaro a quali provvedimenti faccia riferimento l'autore: gli statuti di Ferrara riformati nel 1566, sotto Alfonso II, e applicati a partire dal 1567, non contengono novità relativamente al reato di stupro volontario, vale a dire senza alcuna violenza, di cui qui sembra trattarsi.

abbiamo visto, era stata oggetto di discussione tra teologi e giuristi. Il silenzio sugli sponsali sollevava incertezze e controversie, di cui le carte processuali ci hanno lasciato numerose tracce. Per il nostro giureconsulto si trattava di convincere i giudici che l'istituto degli sponsali era stato confermato dai decreti tridentini – come d'altronde risultava da alcune dichiarazioni della Congregazione del concilio – e di fornire loro, in un «brevi, facili, et utili tractatu», un compendio delle argomentazioni giuridiche relative al modo di contrarli e di scioglierli, alle prove necessarie in sede legale, alla validità e agli effetti giuridici che ne scaturivano. Egli ricordava che, nel dubbio, era preferibile giudicare a favore della validità degli sponsali. Una sorta di *favor sponsaliorum* analogo al *favor matrimonii*. Siamo quindi ben lontani dalle polemiche tardo-settecentesche contro l'istituto degli sponsali. È questo percorso che mi interessa ricostruire, entrando nel vivo dei dibattimenti processuali dei tribunali fiorentini.

Capitolo primo

Tribunali ecclesiastici

1. *Le cause matrimoniali*

Di fronte alle prese di posizione dei protestanti che, negando il carattere sacramentale del matrimonio, ne attribuirono la competenza ai poteri secolari, il concilio di Trento difese la giurisdizione ecclesiastica sul contenzioso matrimoniale e concentrò i poteri giudiziari nelle mani del vescovo. Stabilì difatti che giudice di prima istanza dovesse essere l'ordinario della diocesi – o il suo vicario – escludendo quindi arcidiaconi, arcipreti, canonici e altri chierici che fino allora avevano svolto funzioni di giudici, complicando considerevolmente il quadro della giurisdizione ecclesiastica d'età medievale. Restava aperta la possibilità di rivolgersi direttamente al papa, anche per le cause in prima istanza, in virtù della pienezza di giurisdizione di cui gode: ma possiamo presumere che fossero solo i ceti elevati ad usufruirne.

Era poi possibile appellarsi in seconda e terza istanza al tribunale metropolitano – nel nostro caso quello dell'arcivescovo di Firenze – oppure ai giudici delegati dalla Sede apostolica[1]. L'istanza superiore era rappresentata dal tribunale romano della Sacra Rota; ma, a Firenze, la precoce introduzione della figura del nunzio apostolico – già nel 1560 – che, in qualità di rappresentante del papa, svolgeva anche le funzioni di giudice

[1] F. Schulte - E.L. Richter (edd), *Canones et decreta Concilii Tridentini*, sess. 24, cap. XX, pp. 201-203. Cfr. Ch. Lefebvre, *Procédure*, in *DDC*, VII, col. 296. Ma già il sinodo fiorentino del 1517 aveva dato prescrizioni precise in merito alla procedura delle istanze, analoghe a quelle che furono poi imposte dal Tridentino, nella rubrica «De foro competenti deque appellationibus». Le costituzioni sinodali del 1517 sono pubblicate in *Etruria Sacra*, pp. 59-155.

d'appello nelle cause per le quali era necessario ricorrere ai tribunali romani, facilitava quelle istanze d'appello che prima potevano essere trasmesse solo a Roma[2].

La procedura era la stessa che regolava tutti i processi discussi di fronte ai tribunali sia laici che ecclesiastici, secondo la formalizzazione che ne era stata data, a partire dalla fine del XII secolo, in quelle opere sistematiche conosciute col nome di *ordines judiciarii*. Il processo aveva una struttura a gradini ben definita, i cui singoli stadi dovevano susseguirsi in un determinato ordine. È possibile suddividere il processo in tre momenti fondamentali: la parte introduttiva e preparatoria; la lite vera e propria; la conclusione[3].

Per dare inizio alla causa bisognava rivolgersi al giudice competente – quello del domicilio dell'accusato – e dichiarare la propria volontà di intentare un'azione contro un'altra persona. I minorenni dovevano farsi rappresentare dal padre o da chi ne faceva le veci[4]. A Firenze, la bella sala di udienza, chiamata *Udientia causarum*, si trovava – e si trova tuttora – al piano terreno del palazzo arcivescovile, in piazza del Duomo. Ai primi del Seicento fu fatta affrescare dal pittore Niccodemo Ferrucci che, su iniziativa dell'arcivescovo Alessandro Marzi Medici, figura prestigiosa della Chiesa fiorentina post-tridentina e attento conoscitore del foro ecclesiastico, dipinse nelle lunette alcune scene bibliche sul tema della giustizia e alla base delle volte i

[2] L. BALDISSERI, *La nunziatura in Toscana*.

[3] Si vedano le voci *Ordines judiciarii* e *Procédure*, redatte rispettivamente da F. CLAEYS BOUAERT e Ch. LEFEBVRE, in *DDC*, VI, coll. 1132-1145 e VII, coll. 285- 296. Rinvio anche a R.C. TREXLER, *Synodal Law*.

[4] G. SALVIOLI, *Storia della procedura*, III.1, p. 234. Secondo Marc'Antonio Savelli, che scriveva sullo scorcio del Seicento, la rappresentanza non era più necessaria nelle cause criminali, perché il giudice poteva procedere *ex officio* in tutte le cause, eccetto quelle per adulterio e stupro. Ciononostante riteneva opportuno che i minorenni si procurassero il consenso del padre o del curatore. M.A. SAVELLI, *Pratica universale*, «Prefazione del modo di fabbricare, e risolvere li processi criminali ...», parte II, n. 10 e § «Donne», n. 12, p. 132. Nelle cause matrimoniali fiorentine sono pochi i casi in cui a querelare era il padre; ma l'assenza di dati sull'età dei protagonisti non consente di verificare se i minorenni erano effettivamente una minoranza.

ritratti degli arcivescovi predecessori del Marzi Medici[5]. Nonostante che l'*ordo* giudiziario prevedesse la presentazione di un libello scritto, in cui andava precisata l'accusa e il nome della persona accusata, la maggior parte delle cause matrimoniali si aprono con un'esposizione orale e non «per modum solennis libelli». Già qui il conflitto che aveva spinto uno dei partner a ricorrere al giudice veniva riformulato in termini processuali, in modo da porre l'accento sull'episodio che si voleva sottoporre al giudizio del tribunale.

Seguiva la citazione dell'accusato, che nella diocesi fiorentina era tenuto a comparire entro tre giorni «giuridici», esclusi cioè i giorni festivi. La citazione poteva essere ripetuta per un massimo di tre volte. Ma alcuni processi si interrompono già dopo la prima citazione, senza che l'accusato si fosse presentato. Ne possiamo dedurre che le parti avessero raggiunto un accordo e di conseguenza l'attore avesse ritirato la denuncia: talvolta poteva bastare l'ordine di comparizione per esercitare pressioni sulla parte avversa. La contumacia – dopo tre citazioni – era punita severamente, con la scomunica: ma era raro che fosse necessario comminarla[6]. Nella quasi totalità dei casi l'accusato, o il suo procuratore, si presentava. Poteva, a questo punto, porre delle *exceptiones*: l'incompetenza o la parzialità del giudice, oppure la presenza di vizi di procedura nel libello o nella citazione.

Le eccezioni erano spesso un utile strumento di dilazione. Altrimenti sarebbe difficile spiegare perché il procuratore di Nannina Quaratesi eccepisse che Domenico Valle non aveva alcun diritto di querelare la sua assistita per inadempienza della promessa di matrimonio, adducendo che la scritta di parentado tra le due parti in causa recava la firma di Domenico Berti e non Valle. In realtà, come veniamo a sapere subito dopo, Berti era il patronimico e Valle il luogo d'origine. Più pertinente era l'altra eccezione sollevata: il consenso di Nannina non si poteva desumere dalla scritta, che era stata firmata dal padre senza che

[5] G. Aranci, *Formazione religiosa e santità laicale*, p. 85.

[6] Ho trovato un solo caso di scomunica: AAF, *CCM*, 18, n. 2, anno 1562.

lei fosse presente; quindi non si poteva intimare alla ragazza di adempiere la promessa sulla base di quella scritta. La replica del procuratore di Domenico chiarì che Nannina aveva espresso il suo consenso con il comportamento tenuto per più di ventidue giorni col promesso sposo, confermato inoltre dalle due denunce fatte in chiesa. Le eccezioni non furono accolte dal giudice e il processo proseguì[7].

Fin qui siamo ancora nella fase preliminare, in cui i rinvii, i ritardi, i diversivi erano frequenti. Il momento culminante del processo, quando le parti si impegnavano finalmente a proseguire il dibattimento con metodi corretti, era la *litis contestatio*. Attore e convenuto venivano messi a confronto e ciascuno presentava la propria versione dei fatti. Ma già dal tardo medioevo la contestazione della lite andò scomparendo: il dialogo tra i litiganti si trasformò da un confronto diretto e verbale in un confronto mediato dalla scrittura. La narrazione dei fatti, da parte dell'attore, fu redatta per iscritto nelle *positiones*, cui il convenuto era tenuto a rispondere, sotto giuramento, con la formula *credit* o *non credit*. Quel che nel libello era raccontato succintamente veniva qui scomposto in una serie di affermazioni, introdotte dalle parole «Item pono quod ...». Lo scopo era di far emergere i punti controversi, su cui successivamente interrogare i testimoni. Le posizioni credute erano infatti date per provate; solo quelle negate andavano sottoposte alla prova testimoniale. Queste ultime venivano riformulate come *articuli* (o capitoli). Generalmente però posizioni e articoli costituivano un unico documento, che cominciava con le parole «Item ponit et probare intendit» oppure «Capitola et provar vuole» e terminava con la lista dei propri testimoni[8].

[7] AAF, *CCM*, 17 n. 6, Domenico di Lorenzo Berti della Valle *vs* Nannina di Gio. Bartolomeo Quaratesi, anno 1568.

[8] Normalmente i propri testimoni non erano interrogati anche sugli articoli, ma rispondevano solo alle domande preparate dalla parte avversa, come dirò tra poco. Anche per la presentazione delle posizioni ed articoli erano concesse delle dilazioni, per un massimo di tre, rispettivamente di dieci, otto e sei giorni. Cfr. *Etruria Sacra*, Sinodo 1517, rub. «De iudiciis, et modo procedendi in causis», pp. 101-106.

Talvolta le risposte del convenuto non si limitavano alla formula richiesta *credit/non credit*, ma fornivano qualche piccolo dettaglio in più, rendendo meno facile l'enucleazione dei punti contestati[9]. Senza, peraltro, aggiungere molto alla ricostruzione dei fatti. Anche quando il numero delle posizioni (che variava molto da una causa all'altra) era considerevole, non per questo la narrazione del conflitto risultava più chiara: le posizioni erano spesso ripetitive o inutilmente ridondanti e sempre vaghe nell'indicazione del tempo e del luogo dell'azione. Se si trattava di una causa intentata per accertare la validità di una promessa o (in età pretridentina) di un matrimonio, e non si disponeva di documenti scritti, era facile che si omettesse qualsiasi riferimento temporale preciso, anche perché, come vedremo in seguito, mancava la percezione di un momento puntuale in cui collocare la costruzione di un matrimonio, che era diluita in una successione di fasi, non facilmente riducibile ad un singolo atto. Con la diffusione dei registri parrocchiali – a partire dal Seicento – la percezione del tempo si fece più puntuale e il matrimonio lentamente cominciò ad identificarsi con la celebrazione *in facie ecclesiae*, come voluto dai decreti tridentini[10]. Ma gli sponsali, anche se redatti per iscritto, continuarono ad essere visti non come un contratto stipulato in un determinato giorno, ma come l'avvio di un rapporto di coppia contraddistinto da specifici comportamenti.

Le *positiones* più ricche ci danno conto di questi comportamenti, anche se attraverso la voce dei procuratori che redigevano gli atti processuali. Ma è soprattutto nelle deposizioni dei testimoni

[9] Il sinodo diocesano del 1610, convocato da Alessandro Marzi Medici, raccomandava al giudice e al suo attuario di non ammettere risposte diverse da *credit* o *non credit*. Cfr. *Etruria Sacra*, Sinodo 1610, rub. «De iudiciis», pp. 196-199.

[10] Probabilmente ci volle del tempo perché la registrazione parrocchiale diventasse una prova indiscutibile, se in uno dei rarissimi casi in cui vi si fece ricorso, nel 1573, il procuratore della parte avversa Pietro Portisiano, altro nome ricorrente in questi anni, la contestò con la motivazione che «non è scripta in tempo medesimo, ma in diversi tempi». Cfr. AAF, *CCM*, 22 n. 3, Simone di Jacopo Bindi *vs* Costanza di Bano del popolo di Santa Maria a Monte Calvi in Val di Pesa, anno 1572.

che dobbiamo cercare riferimenti puntuali non tanto alla dinamica dei fatti, quanto al modo di sentire e di vivere eventi fondamentali della vita di un individuo e della comunità di appartenenza. Siamo nella fase più delicata di tutta la procedura: la prova. Nelle cause matrimoniali la prova per eccellenza era data dalle deposizioni dei testimoni: due testimoni concordanti costituivano una prova piena[11]. La confessione, difatti, considerata nel diritto canonico la prova migliore, non era ammessa per il rischio di collisione tra le parti in causa, se entrambe interessate a dichiarare nullo il vincolo. Dopo aver letto le posizioni e gli articoli dell'attore, il convenuto, sulla base di quelle affermazioni, preparava le domande (*interrogatoria*) da rivolgere ai testi addotti dalla parte avversa. Era poi l'attuario (o notaio) – più raramente il giudice – a condurre l'interrogatorio, che si svolgeva al di fuori del tribunale e in segreto, senza la presenza delle parti, per evitare qualsiasi rischio di intimidazione[12]. Teoricamente il giudice avrebbe potuto porre delle proprie domande, ma non accadeva mai. L'iniziativa era lasciata interamente all'attore e al convenuto, che però non potevano essere presenti all'escussione dei testi per incalzarli sui punti controversi. Le domande erano preparate prima e lette dall'attuario, che trascriveva – non sappiamo se subito o più tardi, sulla base degli appunti presi – domande (in latino) e risposte (in volgare). La trascrizione era poi resa pubblica per consentire alla parte avversa di produrre propri testimoni. Sulla base di quella trascrizione il giudice, che normalmente non era presente, era costretto ad esprimere il proprio giudizio.

Quindi l'abilità dell'attuario nel riportare fedelmente le risposte date era un elemento essenziale. Per essere iscritti all'albo degli attuari della curia (massimo dodici membri) bastava sapere un po' di grammatica e scrivere in modo comprensibile, oltre ad

[11] Sui requisiti dei testimoni cfr. *supra*, parte I, cap. II.2.

[12] Nelle costituzioni sinodali del 1710, al tempo dell'arcivescovo Della Gherardesca, si precisò che i testimoni dovevano essere esaminati nello stesso giorno, uno dopo l'altro, per evitare che si consultassero tra di loro. Si raccomandò anche alle parti di non eccedere nel numero dei testi addotti e di limitare la quantità delle domande cui venivano sottoposti. Cfr. *Etruria Sacra*, rub. «De iudiciis», cap. VI, p. 710.

aver fatto pratica per sei mesi presso un notaio dell'albo[13]. Ne possiamo dedurre che era soprattutto lo stile del tribunale, tramandato di attuario in attuario, a formare la preparazione di un giovane. Che le risposte dei testimoni fossero riportate in volgare era già un fatto importante, che assicurava una certa fedeltà della registrazione, eliminando quella forma di mediazione tra oralità e scrittura rappresentata dall'uso del latino. Restava, come elemento di distorsione della parola del testimone, la trasposizione del suo discorso dalla prima alla terza persona, cui spesso ricorrevano gli attuari del XVI secolo (solo nel Settecento si impose definitivamente il discorso diretto, in prima persona). Ma ciò non inficiava l'attendibilità di queste puntuali registrazioni, piene di espressioni tipiche del fiorentino parlato, di immagini vive della quotidianeità e capaci, in qualche raro caso, di farci partecipi dei momenti di incertezza o di disagio in cui poteva venirsi a trovare il testimone, grazie al fuggevole accenno ad un gesto o al cambiamento di tono della voce[14].

Era previsto un termine per l'escussione dei testi – nella diocesi fiorentina erano venti giorni – che potevano essere prorogati se costoro abitavano lontano[15]. Essere chiamati a deporre – anche se a spese della parte – era considerata una perdita di tempo e una fatica, che talvolta riusciamo a percepire dall'insofferenza di certe espressioni. Alle domande troppo insistenti un legnaiolo fiorentino rispose con aria seccata: «Che vuol'ella che io sappia se in codesto giorno venisse in casa mia la Rosa ...»[16].

Nel Settecento diventano frequenti le attestazioni scritte di quanto si è visto e udito, fatte alla presenza di due o tre testimoni in modo che siano riconosciute come documento pubblico. A

[13] *Etruria Sacra*, Sinodo 1517, rub. «De iudiciis et modo procedendi in causis».

[14] Si vedano, a questo proposito, le osservazioni di S. SEIDEL MENCHI, *I processi matrimoniali*, pp. 68 ss. Per tutto un altro ambito, quello dei tribunali delle corporazioni fiorentine tardo-medievali, cfr. F. FRANCESCHI, *Il linguaggio della memoria*.

[15] *Etruria Sacra*, Sinodo 1610, rub. «De iudiciis».

[16] AAF, *CCM*, 83 n. 4, Stefano Puccini *vs* Rosa di Stefano Pecori, anno 1775.

prepararle sembra che fossero le parti stesse, che, come veniamo a sapere da un processo empolese degli anni settanta, se ne andavano in giro a cercare amici e parenti che le sottoscrivessero. Non era difficile trovarli: molti erano disponibili a fare una firma (o a farsela fare se non sapevano scrivere) ad un documento che non si davano neppure la pena di leggere, per non interrompere le proprie occupazioni, ma ascoltavano distrattamente dalla voce della persona interessata. Al momento, poi, di confermare in giudizio il contenuto dell'attestato – vale a dire al momento della «recognizione giudiziale» – molti rettificavano, precisavano, non si riconoscevano in quello che avevano sottoscritto e ammettevano esplicitamente di averlo fatto per le insistenti pressioni cui erano stati sottoposti[17]. Qualcuno finiva addirittura per ritrattare.

Ma non si tratta di falsa testimonanza[18]. Colpisce la disinvoltura con cui si firmavano documenti scritti da altri. Se poi uno non sapeva leggere si fidava ciecamente di quello che gli veniva raccontato, senza cercare altri riscontri. In una società ancora scarsamente alfabetizzata il documento scritto aveva in realtà un'ampia circolazione, basata, per forza di cose, sulla fiducia. Perfino le promesse di matrimonio messe per iscritto erano talvolta gelosamente conservate senza conoscerne con esattezza il contenuto. Va inoltre osservato che spesso si firmava a patto che la scrittura non fosse prodotta in giudizio: per un uso privato, per esercitare pressioni, non perché venisse utilizzata in un'aula di tribunale. Chiamati a confermare le proprie dichiarazioni scritte, molti testimoni erano subito disposti a rettificarle e a

[17] AAF, *CCM*, 85 n. 6, Maria Assunta del *quondam* Giovanni Del Birga *vs* Giuseppe del *quondam* Antonio Visibelli, anni 1777-1778: è sicuramente il caso più eclatante (cfr. *infra*, parte II, cap. V.5), ma non il solo.

[18] Nelle carte processuali non ho trovato espliciti riferimenti a casi di falsa testimonianza. Il problema era però avvertito a proposito delle dichiarazioni di stato libero, la cui veridicità era essenziale per combattere fenomeni di poligamia. L'arcivescovo Morigia affidò ad un attuario il compito di controllare che i testimoni addotti dalle parti avessero i requisiti richiesti e fossero interrogati secondo le disposizioni del Sant'Uffizio. Cfr. Il sinodo diocesano del 1699, tit. XII «De sacramento matrimonii», cap. III, in *Etruria Sacra*, pp. 588-589.

dare una versione più sfumata dei fatti. Come mai? Bastava la convocazione nella sala delle udienze e la presenza dell'attuario – dato che il giudice era raramente presente – a suggerire un comportamento più sincero? Il testimone era tenuto a prestare giuramento ben due volte, toccando l'immagine di Gesù Crocifisso (i chierici toccandosi il petto): prima della deposizione, il giuramento *de veritate dicenda*; alla fine, il giuramento *de non revelando* il contenuto dell'interrogatorio. Gli venivano anche ricordate, con toni più o meno minacciosi, le pene cui andavano incontro gli spergiuri. È presumibile che bastasse il giuramento per dissuadere dalla falsa testimonianza. È anche vero che talvolta la formula del giuramento era concepita – dalle parti in causa – in modo tale da risultare terrifica e da intimidire con efficacia gli uomini e le donne chiamate a deporre, che, non dimentichiamolo, appartenevano in gran parte ai ceti popolari[19].

In alcuni casi i giudici interrogavano personalmente sia i testi sia i protagonisti della vicenda, che nelle cause civili non erano normalmente chiamati a deporre. Questo ruolo più attivo dei giudici è chiaramente percepibile nel corso del Cinquecento. Come vedremo tra poco, in questo secolo si registrò una considerevole crescita della loro attività inquisitoriale in materia di comportamenti matrimoniali e sessuali dei laici. È probabile che anche la procedura usata nelle cause matrimoniali ne risultasse talvolta influenzata, assorbendo metodi – come l'interrogatorio *ex officio* – che era tipico delle cause criminali. Inoltre, negli anni immediatamente successivi al concilio di Trento, alcuni vicari particolarmente sensibili alle novità tridentine profusero molte energie per applicare concretamente il principio della libertà del matrimonio, che era stato il cavallo di battaglia di molti padri conciliari, soprattutto italiani. Per sottrarre le figlie – principali vittime delle strategie familiari – all'influenza della famiglia, il giudice ordinava di collocarle in monastero e lì le sottoponeva ad interrogatori stringenti, in cui le domande si

[19] Sul giuramento come strumento di dissuasione ha richiamato l'attenzione S. SEIDEL MENCHI, *I processi matrimoniali*, pp. 78-79. Più in generale, sull'importanza del giuramento nella storia dell'Occidente si veda P. PRODI, *Il sacramento del potere*.

susseguivano tenendo conto delle risposte e non seguendo lo schema rigido imposto dalla procedura civile. La personalità dei giudici, in questi casi, contava molto. Spiccano, infatti, alcune figure prestigiose come Sebastiano Medici, noto giureconsulto fiorentino, che più tardi fu vicario dell'arcivescovo Paleotti a Bologna[20]. La mobilità dei vicari – come è stato osservato – era un dato qualificante della loro figura professionale: significava che non restavano legati ad un singolo vescovo, ma si spostavano da una diocesi all'altra per motivi di carriera[21]. A partire dal Seicento, tuttavia, i vicari della curia fiorentina provenivano, per la maggior parte, dal Capitolo del Duomo: appartenevano alle maggiori famiglie del patriziato cittadino (come Pandolfini, Dell'Antella, Niccolini, Bardi, Pitti) ed erano quindi fin troppo legati alla situazione locale[22]. Inoltre non tutti erano dottori *in utroque iure*: le loro competenze in materia matrimoniale variavano considerevolmente, condizionando la loro capacità di iniziativa. Purtroppo, di loro sappiamo ancora molto poco[23].

Dopo l'escussione dei testi della parte attrice, il convenuto, se lo riteneva necessario, poteva produrre proprie posizioni e una propria lista di testimoni da interrogare (sempre su domande preparate dalla parte avversa). Ma, oltre alla prova testimoniale, erano ammessi anche altri tipi di prove. Innanzitutto le prove scritte: da un lato gli accordi patrimoniali – le scritte di parentado – tra le rispettive famiglie (o, più frequentemente, tra il padre della donna e il futuro sposo); dall'altro scritture intime come le lettere d'amore scambiate tra i partner, che testimoniavano il reciproco impegno a sposarsi, spesso in contrasto con le volontà familiari. Le lettere esprimevano sentimenti d'affetto anche quando parlavano il linguaggio per noi così arido delle

[20] Cfr. *infra*, parte II, cap. III.1.

[21] R. Bizzocchi, *Chiesa e potere*, p. 252.

[22] M.P. Paoli, *«Nuovi» vescovi per l'antica città*, pp. 776-777.

[23] Dobbiamo basarci sulle succinte notizie contenute in D. Moreni, *Mores et consuetudines Ecclesiae Florentinae*. Per il Quattrocento si veda invece R. Bizzocchi, *Chiesa e potere*, pp. 245 ss. e G. Brucker, *Ecclesiastical Courts*, pp. 230 ss. Più in generale, sui vicari quattro-cinquecenteschi cfr. G. Greco, *La Chiesa in Italia*, p. 33.

transazioni economiche – pagamenti da effettuare, debiti da riscuotere – oppure quando elencavano minuziosamente i generi alimentari di non larghissimo consumo che le accompagnavano: «n. 5 tordi freschi, ... i piccioni grossi»; «un poco di caffé e un tantino di zucchero con il rosolio»; «due uccellini pelati ... uno stoccafisso di Olanda ...»[24].

I documenti scritti si infittiscono nel corso del XVIII secolo. Ma le lettere d'amore che ritroviamo con maggior frequenza nei fascicoli processuali non sono necessariamente il segno di una sentimentalizzazione dei rapporti tra i due sessi, che il comune senso storiografico colloca intorno alla metà del secolo. È il più alto tasso di alfabetizzazione tra i ceti medio-bassi che ci permette di gettare sguardi indiscreti sulle relazioni intime di una coppia. Per i secoli precedenti dobbiamo accontentarci di cogliere, tra il fiume di parole dette nel corso degli interrogatori, fugaci espressioni d'amore, su cui i protagonisti evitavano di dilungarsi (non erano i sentimenti l'oggetto del contendere), ma che comunque apparivano fuggevolmente nei loro discorsi.

La prevalenza delle prove scritte non è neppure sempre indice di maggiore certezza. Se sottoposte a perizia, le scritte di sponsali potevano rivelarsi false. Perfino le lettere d'amore. Per vincere le resistenze del padre, una giovane di Lastra a Signa fu consigliata da un «dottore», evidentemente esperto di cose legali, di ricopiare una lettera da lui appositamente compilata, in cui risultasse con parole inequivocabili e dolci espressioni d'amore l'impegno che la legava all'uomo da lei desiderato[25].

[24] AAF, *CCM*, 85 n. 3, Maria Teresa Sensi di Poggio Capponi (podesteria di Montelupo) *vs* il dottor medico e filosofo Benedetto Vannucchi di Castelfiorentino, anni 1777-78. Le lettere erano scritte dal Vannucchi, un tipo spiritoso che aveva l'abitudine di accomiatarsi dalla sua cara «Gegia» con l'espressione «mille bachi».

[25] «Carissimo amante ... Sono grata a questo vostro amore come piu volte me ne sono protestata in quei dolci momenti che si passava insieme a discorere, ed ora torno di novo ad accettarvene protestandomi sempre di volere mantenervi la promessa fatta ... State sano, e vogliatemi bene, e pensate che io sono vostra amante. Tornate presto addio. Vostra Affe.ma Amante Caterinangiola Bitosi». AAF, *CCM*, 85, n. 7, Matteo Bitossi, padre di Caterina Angela *vs* Francesco Polli, anno 1779.

Infine, la sentenza. Pronunciata ad alta voce dal giudice, si apriva con le parole «Christi nomine invocato», che nel corso del XVIII secolo furono tralasciate, entrando così direttamente nel merito della questione: «In causa, et causis coram nobis, et nostra Curia ...». Dalla metà del Seicento vi troviamo elencati i singoli atti processuali che erano stati presi in esame prima di formulare il giudizio definitivo. È il documento, per noi, più deludente, perché non contiene la motivazione. Serve a ricostruire le singole fasi del processo (quando queste cominciano ad essere annotate), ma non ci aiuta a capire i motivi che spinsero il giudice a prendere le sue decisioni. Le sentenze erano motivate solo quando le cause erano affidate a giudici delegati (dal papa o dal suo rappresentante, il nunzio) oppure, eccezionalmente, quando la questione era particolarmente controversa. Nel Cinquecento qualche volta il giudice ricorreva al parere, motivato, di un assessore, che di norma veniva accolto nella sentenza. Dopo un determinato periodo di tempo l'attuario era obbligato a rendere pubblica la sentenza[26]. Essa, tuttavia, non metteva fine alla lite, non solo perché si poteva ricorrere in appello, ma soprattutto perché il diritto canonico aveva introdotto speciali norme cautelative per la celebrazione dei processi matrimoniali: nei casi di nullità – o validità – di un matrimonio, la sentenza, pur essendo definitiva e produttiva di effetti (ad esempio una sentenza di nullità consentiva la celebrazione di un nuovo matrimonio), non passava in giudicato, cioè poteva, a determinate condizioni, essere rimessa in discussione, anche dopo la scadenza dei termini per la presentazione della domanda d'appello. Una ulteriore norma cautelativa fu introdotta da Benedetto XIV nel 1741: affinché una sentenza di nullità o validità avesse effetto sul vincolo matrimoniale già costituito, fu richiesta una duplice sentenza conforme. Anche in tal caso, comunque, la sentenza non passava in giudicato[27].

[26] Il termine di quindici giorni previsto dalle costituzioni sinodali del 1610 fu elevato a trenta nel sinodo successivo, convocato sempre dal Marzi Medici nel 1619. Cfr. *Etruria Sacra*, Sinodo 1610, rub. «De iudiciis», § 9, pp. 255-256.

[27] W.M. PLOCHL, *Storia del diritto canonico*, pp. 342-345, e P. MONETA, *Sentenza canonica*, in *ED*, XLI, 1989, pp. 1337-1343.

Ma non sempre il processo si concludeva con una sentenza. Soprattutto nel corso del XVI secolo molti processi si interrompevano, ad uno dei tanti stadi dell'*iter*, perché una delle parti non si presentava più[28]. Quindi non per ragioni di organizzazione archivistica (non sono solo le sentenze a mancare), ma, presumibilmente, per accordi raggiunti tra i partner. Teoricamente il giudice avrebbe potuto emanare la sentenza anche in assenza della parte contumace. Ma evitava di farlo e preferiva concedere proroghe, che spesso sono puntualmente registrate nei resoconti dei processi. Finché, ad un certo punto, non appare più alcuna scrittura. Forse perché era stato finalmente raggiunto un accordo extragiudiziale? Seguiamo, per fare un esempio, il curioso iter processuale condotto da due procuratori molto attivi nella curia fiorentina degli anni Sessanta e Settanta del Cinquecento: Giovan Maria Biscioni di Figline e Sebastiano Gatteschi di Pistoia. Spesso i procuratori non erano di Firenze ma provenivano da altre città dello Stato. I protagonisti della vicenda – Caterina del *quondam* Duccio Belli, fiorentina, che pretendeva di aver contratto matrimonio *per verba de praesenti* con Sandro di Betto Bolzoni di Pratolino, che invece negava – non compaiono mai. È Biscioni a presentarsi in tribunale (la data non è chiara, ma sembra essere il 2 gennaio 1562) con in mano il libello contro Sandro Bolzoni, chiedendo di citarlo in giudizio. Anche Sandro manda il suo procuratore, che il 16 gennaio contesta il contenuto del libello. A questo punto spetterebbe a Biscioni presentare *positiones* e *articuli* per poter entrare nel merito della questione. Ma non si fa vivo fino al 6 aprile, quando non fa altro che ripresentare lo stesso libello col quale aveva dato avvio alla querela e chiedere una proroga per la produzione degli atti che gli competono. Il suo collega, Gatteschi, si guarda bene dall'incalzarlo: passano quasi altri due mesi e mezzo tra continue richieste di dilazione da parte di entrambi i procuratori, finché, il 26 giugno, Biscioni arriva di fronte al giudice con le attestazioni di due testimoni di parte, sottoscritte da un notaio: una novità per

[28] Il fenomeno era diffuso anche nell'Inghilterra medievale. Cfr. R.H. HELMHOLZ, *Marriage Litigation*, pp. 135-136. Per quanto riguarda l'interruzione dei processi di un tribunale criminale come il Torrone di Bologna si veda O. NICCOLI, *Rinuncia, pace, perdono*, pp. 224-225.

quei tempi, che non poteva essere facilmente accolta. Gatteschi ci mette comunque quasi altri due mesi per contestare la legittimità della procedura. In quello stesso giorno, il 17 agosto, il giudice respinge le attestazioni. Dopodiché silenzio[29].

Il caso in questione conferma, in maniera eclatante, che in tutto l'iter processuale il ruolo del giudice era più passivo che attivo (a parte le eccezioni di cui abbiamo parlato poco prima): di ricezione delle istanze che provenivano dai litiganti, non di assunzione di iniziative autonome. La soluzione del conflitto era insomma, in gran parte, nelle mani di attori e convenuti. Date anche le spese da sostenere è facile immaginare che costoro potessero essere più interessati a giungere ad un accordo piuttosto che aspettare il pronunciamento del giudice. Come è noto, la composizione privata dei conflitti era una pratica diffusa in età moderna[30]: il ricorso al tribunale non era necessariamente una via alternativa, ma uno strumento di pressione da esercitare per raggiungere lo stesso obiettivo. Anche il giudice, d'altronde, aveva tutto l'interesse a svolgere una funzione di mediazione, proprio per la specificità delle cause matrimoniali, che non dovevano punire il reo con sanzioni penali, ma accertare la validità o nullità di un vincolo (promessa o matrimonio che fosse) o la liceità della separazione. Non bisogna poi dimenticare che ad esercitare il ruolo di giudice era il vicario del vescovo: giudicare significava anche svolgere una funzione pastorale[31]. D'altra parte è lo stesso diritto canonico ad avere come carattere suo proprio quello di essere anche strumento pastorale: se il fine è la salvezza eterna dei fedeli, il giudice non è tenuto ad applicare rigidamente la norma, bensì a diversificarla a seconda

[29] AAF, *CCM*, 17 n. 5, Caterina del *quondam* Duccio Belli *vs* Sandro di Betto Bolzoni, anno 1562.

[30] Sul punto rinvio al recente saggio di O. Niccoli, *Rinuncia, pace, perdono* e alla bibliografia ivi contenuta.

[31] Scrive Paolo Prodi, a proposito del ruolo del vicario al tempo dell'arcivescovo di Bologna Gabriele Paleotti: «Come giudice il vicario non solo deve condurre vita esemplare, ma unire alla giustizia la carità, sia nell'affrontare le cause, sia nel distribuire immediatamente a ospedali, monasteri ed altre opere pie il ricavato delle pene pecuniarie»; P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, II, p. 62.

delle situazioni concrete, fino ad arrivare al rimedio estremo di non applicarla[32]. Criteri di flessibilità guidavano dunque l'operato del giudice ecclesiastico, il cui compito era di indicare ai fedeli la via della salvezza.

È raro che restino tracce degli accordi raggiunti. Se si è fortunati, si può trovare nei libri parrocchiali la registrazione del matrimonio che ha messo fine ad un processo per rottura di promessa. Ma le composizioni di tipo monetario sfuggono a qualsiasi registrazione. Solo nel Settecento cominciano ad essere documentate. Appaiono delle scritte private, che hanno valore di documenti pubblici perché sottoscritte da due testimoni, in cui le parti «di sua scienza, e libera volontà rinunziarono, e rinunziano, e cedano a qualunque impegno di sponsali infra loro contratti»[33]: a condizione che il partner che aveva voluto la rottura pagasse le spese processuali oppure un risarcimento dei danni. Talvolta l'accordo veniva ratificato dallo stesso giudice, che nella sentenza non faceva che confermare le decisioni prese dai litiganti[34].

Anche la durata del processo dipendeva, in realtà, dal modo di condurre la causa scelto dai procuratori delle parti. Ne abbiamo avuto un esempio illuminante nel processo condotto da Giovan Maria Biscioni e Sebastiano Gatteschi, su cui ci siamo soffermati poco fa. La possibilità di ottenere delle proroghe dilatava enormemente i tempi processuali, perché il giudice derogava facilmente alle regole imposte dalle costituzioni sinodali. Di

[32] Rinvio a P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, pp. 116-123, dedicate al canonista francese Ivo di Chartres.

[33] AAF, *CCM*, 84, n. 21, Angiolo del fu Gio. Fontani *vs* Ancilla di Michele Lascialfari, anno 1778. Era stato Angiolo a chiedere l'adempimento della promessa, ostacolato dalla famiglia di Ancilla. Sulle «rinunce» si veda il già citato articolo di O. NICCOLI, *Rinuncia, pace, perdono*.

[34] Bisognerebbe estendere l'indagine ai *Libri monitoriorum*, tenuti dagli attuari, in cui venivano registrati conflitti minori di varia natura – prevalentemente per questioni di debiti, ma anche per rottura di sponsali – che non erano risolti con un regolare processo, ma con una procedura più rapida. Ad esempio, il libro dell'attuario Domenico Maria Guglielmi, per gli anni 1775-1780, contiene numerose domande di adempimento della promessa, che si concludono invece con la revoca della querela per l'accordo sopraggiunto tra i partner (senza però che siano precisati i termini dell'accordo).

questi inconvenienti era ben consapevole l'arcivescovo Alessandro Marzi Medici, il quale, in occasione del sinodo diocesano del 1610, molto puntuale in materia processuale, raccomandò ai giudici di usare grande cautela nel concedere proroghe ai litiganti. Si trattava, comunque, di casi abbastanza rari. Era più frequente che il processo si concludesse nel giro di qualche mese o di un anno. La giustizia ecclesiastica non aveva tempi eccessivamente lunghi.

In conclusione, quel che risulta chiaramente è che il processo era uno strumento flessibile, che poteva essere facilmente piegato alle esigenze delle parti in conflitto. È per questo motivo che i ceti medio-bassi erano così assidui nel frequentare le aule dei tribunali[35]: non necessariamente per vincere la causa, bensì per raggiungere un compromesso e sanare la situazione di conflittualità. Di primo acchito stupisce che piccoli contadini al limite della sussistenza, lavoratori sottoposti o artigiani dei settori meno qualificati, più raramente servitori, non avessero alcuna reticenza a ricorrere alle vie legali, che richiedevano tempo e denaro. Ad incoraggiarli era sicuramente la possibilità di farsi assegnare un procuratore d'ufficio. Il compenso del procuratore rappresentava difatti la voce più consistente delle spese processuali: circa un terzo delle spese da sostenere per tasse, citazione del reo, escussione dei testi, copie di documenti[36]. Non doveva essere difficile ottenere il «beneficio di povertà»: a quanto pare (le costituzioni sinodali non danno disposizioni in merito), bastava non disporre di altre entrate al di fuori dei frutti del proprio lavoro per poterne usufruire. Per chi non era proprietario, anche la perdita di una sola giornata incideva negativamente sul proprio bilancio[37]. A rilasciare il certificato di

[35] È un dato comune sia ai paesi cattolici che a quelli protestanti: cfr. O. Hufton, *Destini femminili*, pp. 227-228.

[36] Alcuni dati, a titolo esemplificativo (ma va notato che raramente troviamo le note delle spese all'interno dei fascicoli processuali): lire 21 e denari 3 nel 1554; lire 42 soldi 9 e denari 8 nel 1573; lire 87 soldi 10 e denari 8 nel 1777. Cfr. AAF, *CCM*, 14, n. 16 e 84, n. 3; ASF, *Tribunale della Nunziatura Apostolica*, 600, II, cc. nn.

[37] Perciò il parroco di Santa Lucia a Trespiano giudicò meritevole del beneficio di povertà un oste che, pur mantenendosi «con decoro», guadagnava

povertà era il parroco, una figura che è spesso presente nelle carte processuali: punto di riferimento della comunità, soprattutto nei piccoli villaggi, fin da prima del concilio di Trento, il parroco redigeva atti di varia natura, al pari di un notaio, oltre ad essere frequentemente chiamato in causa per sedare conflitti e ricomporre liti.

La limitata presenza dei ceti alti può essere spiegata col fatto che ricorrevano direttamente ai tribunali romani, per le conoscenze di cui godevano nell'ambiente curiale. Non solo: sicuramente privilegiavano la composizione extragiudiziale dei conflitti, soprattutto quando si trattava di questioni d'onore sessuale, magari ricorrendo alla mediazione del principe e dei suoi segretari, che cercavano di giungere ad una soluzione con metodi informali e il più possibile segreti, evitando la pubblicità dei tribunali[38].

In ogni caso, un processo richiedeva dispendio di energie, se non altro nel tentare una ricostruzione plausibile dei fatti e nel trovare i testimoni disposti a deporre a proprio favore. Il procuratore avrebbe poi fatto il resto. Le parti in causa erano difatti presenti solo all'inizio del processo e poi venivano rappresentate dai rispettivi procuratori. Per esercitare la carica di procuratore nella corte ecclesiastica bisognava essere stati ammessi all'albo. Non erano richiesti requisiti specifici, se non «aliqualem iuris peritiam», secondo l'espressione alquanto approssimativa contenuta nelle costituzioni sinodali del 1517. Di loro – e delle loro carriere – purtroppo non sappiamo nulla. Restano delle figure oscure, anche se i loro nomi sono ricorrenti: erano sempre gli stessi a fronteggiarsi, a cercare cavilli cui appigliarsi, a proporre eccezioni e dilazioni. Se ne deduce che tra loro si conoscevano bene: sapevano chi avevano di fronte e potevano indovinarne le mosse. La loro assidua presenza nelle cause matrimoniali li avrà sicuramente resi esperti della materia

meno degli anni precedenti per la concorrenza di molte osterie che erano state aperte nei dintorni. AAF, *CCM*, 84, n. 5, Francesca di Giuseppe Golini *vs* Giuseppe del *quondam* Lorenzo Cecchini, anno 1777.

[38] Per qualche accenno su questi interventi mi permetto di rinviare al mio *Povertà maschile, povertà femminile*, pp. 155-157.

– una materia complessa, che richiedeva competenza – anche se la loro preparazione giuridica era insufficiente.

Nel corso del Settecento la procedura diventa più rigida. I tempi tra una fase e l'altra del processo vengono maggiormente rispettati. Il ricorso alle dilazioni è meno frequente. L'*iter* è molto semplificato – e le spese contenute, perché non è necessario nominare un procuratore di parte – quando il dibattimento si riduce alla «recognizione» dei testimoni che avevano presentato un attestato. I processi giungono più facilmente alla conclusione. Ciò significa che il ruolo del giudice è più incisivo, meno condizionato dai litiganti e dai loro procuratori. Anche nei casi in cui si raggiunge un accordo, è spesso il giudice a ratificarlo con la sua sentenza. Può anche essere chiamato – dalle parti – a far parte della commissione di arbitri cui viene delegata la soluzione della controversia. L'infragiudiziario tende ad essere inglobato – e imbrigliato – nel sistema giudiziario. È probabile che la riforma voluta, sullo scorcio del Seicento, dall'arcivescovo Giacomo Antonio Morigia – un barnabita di origine milanese, già teologo di fiducia di Cosimo III e precettore dei suoi figli – abbia dato un impulso significativo a tali cambiamenti. Scopo della riforma era per l'appunto di accelerare i tempi processuali, per evitare il fenomeno dell'abbandono della causa da parte dei litiganti e consentire la conclusione del processo[39]. Perciò i tempi tra una fase e l'altra furono rigidamente definiti, come già era stato fatto in occasione del sinodo provinciale del 1517, ma riducendo le possibilità di dilazioni e prevedendo pene pecuniarie per chi avesse pretestuosamente utilizzato le proroghe ammesse per legge.

Infine, nel Settecento gli appelli sono meno frequenti: segno, probabilmente, di una maggior compattezza del corpo giudi-

[39] *Nuova riforma della corte arcivescovale fiorentina*, p. 3. Furono anche date istruzioni precise agli attuari sul modo di compilare i libri di loro competenza, vale a dire il *liber monitoriorum*, la *nota causarum* (dove erano annotati gli atti delle cause ordinarie e delegate), il *liber extraordinariorum* (assoluzioni dal giuramento, licenze di matrimonio, attestazioni di stato libero e buoni costumi, ecc.), fino al punto da fissare il numero di carte di ogni libro. Cfr. § LXXXVIII, in particolare pp. 57-61. Sul Morigia cfr. M.P. PAOLI, *«Nuovi» vescovi per l'antica città*, pp. 777-778.

cante. Nel Cinquecento si ricorreva con grande facilità all'appello perché la dottrina consensualistica – che i decreti tridentini non riuscirono immediatamente a cancellare – consentiva ampia discrezionalità ai giudici. Valeva quindi la pena di ricorrere al giudice superiore, perché non era affatto escluso che pronunciasse una sentenza diversa. La penetrazione della normativa tridentina a tutti i livelli della gerarchia ecclesiastica lasciò meno spazi di manovra ai litiganti.

Per tutti questi motivi i processi cinquecenteschi si rivelano spesso come i più suggestivi, in grado di aprire squarci significativi sui comportamenti e sulla mentalità dei ceti popolari, che non lasciano memorie scritte di sé.

2. *Le cause criminali*

La procedura criminale non differiva da quella civile se non nella diversa modalità di introduzione della causa. A partire dal XIII secolo, grazie soprattutto ad una celebre decretale di Innocenzo III, cominciò ad affermarsi la procedura inquisitoriale (o *ex officio*): ad aprire il processo era il giudice stesso, sollecitato dall'opinione pubblica, e non più necessariamente la parte lesa. Il mutamento è rilevante. La repressione dei delitti non è lasciata all'iniziativa privata, sovente mossa da spirito di vendetta e comunque insufficiente ad assicurare la persecuzione del crimine, ma diventa compito dell'autorità ecclesiastica che è tenuta a reprimere qualsiasi infrazione all'ordinamento del diritto della comunità. Muta, di conseguenza, la concezione della pena: non più pena privata, finalizzata alla soddisfazione e al risarcimento dell'offesa subìta, bensì sanzione afflittiva comminata nell'interesse generale. In teoria, avrebbe dovuto essere più mite di quella che scaturiva dalla procedura accusatoria, perché animata da uno spirito di carità e non di vendetta[40].

La causa si apriva, talvolta, con le parole «Haec est quaedam inquisitio ...» che il giudice, venuto a conoscenza del fatto, avviava contro una determinata persona. Non erano mai precisati

[40] A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Les officialités*, pp. 72 ss.

quali fossero i canali di comunicazione attraverso i quali giungeva notizia di un crimine alle orecchie del giudice. Al massimo si annotava: «pro fama publica precedente et clamosa insinuatione referente a veridicis hominibus et honestis et a non suspectis et malevolis quod ad aures dicti R.D. Vicarij et Curiae devenit»[41]. Evidentemente si verificava la fondatezza dell'accusa prima di procedere. Dopodiché si seguiva l'iter processuale che abbiamo illustrato nel paragrafo precedente. Era tuttavia più frequente che l'iter fosse semplificato: il reo – o, eventualmente, la coppia – era subito interrogato e, se confessava, il processo poteva terminare in quello stesso giorno. Altrimenti, per indurlo a confessare era sottoposto ad altri interrogatori, a breve distanza l'uno dall'altro. Più che di fascicoli processuali dobbiamo parlare, in questi casi, di verbali di interrogatori dei protagonisti. Spesso la causa si apriva direttamente con l'interrogatorio (*Constitutus* o *Constituta* di fronte al giudice), senza alcun riferimento alla procedura *ex officio*. La sentenza, quando c'era, era trascritta in calce al verbale dell'interrogatorio. È questa la parte più interessante dei processi criminali: l'interrogatorio dei protagonisti ci consente di ascoltare dalla loro voce, senza la mediazione dei procuratori, la ricostruzione dei fatti.

Una procedura così rapida era resa possibile dal fatto che l'imputato veniva spesso immediatamente carcerato: la carcerazione, che non era invece ammessa nelle cause civili, rappresentava probabilmente un forte elemento di pressione, dal momento che non solo le condizioni dei carceri d'antico regime erano pessime, ma il carcerato doveva provvedere al vitto di tasca propria. La curia fiorentina disponeva di un proprio carcere, collocato all'interno del palazzo arcivescovile.

Non sempre era la procedura inquisitoriale a mettere in moto una causa criminale. Poteva bastare una normale querela, che il giudice trasformava in un procedimento *ex officio*. Nelle cause per stupro, iniziate su querela della donna, il giudice procedeva all'esame della querelante e degli eventuali testimoni e, se gli indizi erano convincenti, faceva citare il presunto seduttore per

[41] AAF, *CCrM*, 4, 12 dicembre 1573. Le carte della cause criminali matrimoniali non sono numerate.

interrogarlo. Spesso seduttore e sedotta erano messi a confronto. Se l'imputato – che nel frattempo veniva trattenuto in carcere – continuava a negare, anche dopo ripetuti interrogatori, il processo seguiva il consueto iter giudiziario, con la presentazione delle posizioni, gli interrogatori dei testi, ecc. Si trattava dunque di una procedura che combinava il procedimento civile con quello criminale. In realtà, a mano a mano che si scorrono le carte processuali, ci si rende conto che le differenze tra procedura civile e criminale erano assai labili. Soprattutto nel Cinquecento è difficile porre un confine netto tra le due procedure.

C'è tuttavia un altro elemento che aiuta a districarci nel groviglio delle procedure: la pena. Nelle cause criminali la pena era pecuniaria o afflittiva, come il bando e il carcere. Si poteva ricorrere anche ad una pena infamante: i bigami erano trascinati per le strade della città sul dorso di un asino, con la mitra in testa e un cartello su cui era indicato il reato commesso. Per poter comminare pene corporali era necessario ricorrere al braccio secolare: i giudici ecclesiastici si servivano del corpo di polizia sottoposto alla magistratura criminale dello Stato per assicurare l'esecuzione delle pene, oltre che per procedere alla cattura del reo. Come vedremo, la questione del potere coercitivo esercitato dalla Chiesa nei confronti dei laici apriva una conflittualità con i poteri secolari. Nello Stato fiorentino il governo mediceo contestò ripetutamente, nel corso del Seicento, il diritto della Chiesa di esercitare un potere coattivo: le dottrine giurisdizionaliste riservavano alla Chiesa il potere di comminare unicamente pene di carattere spirituale – le censure – vale a dire la scomunica e, limitatamente ai chierici, la sospensione dall'ufficio, la deposizione e infine l'esclusione permanente dallo stato ecclesiastico tramite la degradazione. La conseguenza fu un drastico ridimensionamento della giurisdizione penale ecclesiastica sui laici (quella sui chierici sopravvisse fino alle riforme settecentesche).

Vediamo ora quali erano gli ambiti di competenza dei tribunali ecclesiastici. Secondo la classificazione tradizionale bisogna distinguere tra competenza *ratione personae* e competenza *ratione materiae*. In età moderna la prima riguarda esclusivamente i chierici e non più le *miserabiles personae* come i poveri, le

vedove, gli orfani, i viandanti e tutti coloro bisognosi di soccorso ai quali la Chiesa aveva nel passato assicurato la sua protezione, supplendo alle negligenze del potere laico. La crescita dei poteri statuali circoscrisse progressivamente ai soli chierici il cosiddetto privilegio del foro, al quale era peraltro proibito rinunciare.

La competenza *ratione materiae* interessava chierici e laici. Tutte le controversie di carattere spirituale, relative alla fede e alla morale cristiana, spettavano ai tribunali ecclesiastici. Vi erano comprese le cause che riguardavano i sacramenti (innanzitutto il sacramento del matrimonio), oltre a quelle di benefici, decime, testamenti, usura, ecc. Anche alcuni crimini gravi – contro la Chiesa, la fede e i sacramenti – erano soggetti alla giurisdizione ecclesiastica: sacrilegio, blasfemia, sortilegio e i reati sessuali più rilevanti, come l'incesto, la sodomia, l'adulterio, il concubinato. Su questi crimini commessi da laici, definiti di misto foro, la giurisdizione ecclesiastica era concorrenziale con quella secolare, perché questioni temporali si intrecciavano con quelle spirituali. In virtù del principio della prevenzione, giudicava solo uno dei due fori, quello al quale la vittima si era rivolta, per evitare che il reo fosse punito due volte. È facile immaginare che le cause di misto foro potessero essere numerose. La loro classificazione dipendeva dai rapporti tra Chiesa e Stati all'interno di uno stesso ambito territoriale e dai conflitti di giurisdizione che ne conseguivano. Trattandosi di crimini che turbavano l'ordine pubblico, era inevitabile che i poteri secolari tentassero di sottrarli alla sfera di competenza ecclesiastica.

Soffermiamoci sui delitti di carne, che sono quelli che qui ci interessano. Le costituzioni sinodali fiorentine del 1517, che segnarono un momento alto della volontà di repressione dei comportamenti sessuali illeciti, ne danno una lunga lista che comprende anche lo stupro di vergine. Difatti le cause criminali conservate nell'archivio arcivescovile di Firenze testimoniano l'intensa attività di repressione esercitata nei confronti dei laici, oltre che dei chierici, nel corso del Cinquecento. I processi a sfondo sessuale sono stati scorporati dal fondo archivistico delle cause criminali e catalogati a parte come *Cause criminali matrimoniali* (1506-1733). Probabilmente l'autore dello scorporo è stato Michele Cioni, il quale, nominato archivista nel

1906, per circa tre anni si dedicò ininterrottamente al lavoro di riordino dell'archivio, dedicando particolare cura alle materie processuali[42]. A differenza delle cause matrimoniali, le cause criminali matrimoniali non furono riordinate, ma sistemate casualmente in otto cartoni, che sono state da me ordinate cronologicamente.

Quel che è interessante osservare è che il controllo su bigami, concubini, adulteri, seduttori, mogli in fuga non è successivo al concilio di Trento. Gli anni Trenta-Sessanta del Cinquecento sono fitti di procedimenti *ex officio*, oppure su querela ma poi assunti in prima persona dal giudice. Sono anni cruciali, che segnano una fase di passaggio dalla tolleranza fino allora dimostrata dalla Chiesa ad un atteggiamento di più rigida moralizzazione dei costumi. Negli interrogatori degli uomini e delle donne coinvolte in queste vicende processuali un dato emerge con chiarezza: si stava scavando un solco tra la percezione che dell'illecito avevano i fedeli – e i loro parroci – e quella che le *élites* ecclesiastiche fiorentine già prima del concilio di Trento si proponevano di affermare. Prendiamo il caso del concubinato, perseguito, prima del tridentino, per lo più solo quando uno dei partner era sposato. Le risposte degli inquisiti, che non tentavano neppure di negare il reato di cui venivano accusati, raccontano storie che non hanno nulla di trasgressivo. Sono storie, in gran parte, di donne sposate che ad un certo punto della loro vita coniugale si sono ritrovate sole, senza il sostegno del marito – partito per cercare lavoro, per sfuggire ai debitori o alla giustizia, o comunque incapace di mantenere la famiglia. I ruoli familiari sono rigidamente definiti. Anche se la donna lavora, spetta all'uomo mantenere la famiglia. Di conseguenza l'assenza della figura maschile legittima il comportamento della moglie che è costretta a cercare altrove, in un altro partner, il sostegno che il marito non è più in grado di darle. Sono storie di solidarietà, di aiuto reciproco in momenti critici della propria

[42] O. POGNI, *Della vita e degli studi di mons. Michele Cioni*. Cioni scrisse un saggio sul riordinamento dell'archivio al tempo dell'arcivescovo Martini, sullo scorcio del Settecento: M. CIONI, *Mons. Antonio Martini e l'Archivio Arcivescovile di Firenze*. Ringrazio Raffaella de Gramatica per avermi cortesemente messo a disposizione questi lavori.

vita. Il livello di tolleranza, da parte del clero secolare, è alto, soprattutto quando entrambi i partner sono celibi. Se invece uno dei due è coniugato, il parroco, al momento della confessione pasquale, li esorta a separarsi. Anno dopo anno: basta la promessa di desistere dal concubinato, ripetuta ad ogni obbligo pasquale, a tranquillizzare il parroco, che non esita a dare l'assoluzione. Ad un certo punto, però, la soglia di tolleranza si abbassa. Le carte processuali non ci dicono il motivo, ma possiamo presumere che fosse l'insorgere di altre tensioni a scatenare, da parte della comunità, l'accusa di concubinato. Di fronte alla *publica vox et fama*, di fronte ad una situazione che dà scandalo, il parroco è costretto a negare l'assoluzione. Il caso giunge così ai vertici della gerarchia ecclesiastica locale: era obbligo dei parroci comunicare al vescovo le liste degli inconfessi e dei non comunicati.

In conclusione, nella diocesi fiorentina la disciplina dei comportamenti sessuali illeciti ha inizio nei decenni precedenti il concilio di Trento, come effetto, presumibilmente, delle costituzioni sinodali del 1517. Ma solo dopo Trento, in conseguenza delle severissime norme sul concubinato, la sessualità dei laici fu rigorosamente circoscritta nell'ambito esclusivo del matrimonio: le relazioni che esulavano dal vincolo coniugale furono perseguite con maggiore durezza[43].

Le carte criminali non conservano però solo processi per reati sessuali. Per tutto il Cinquecento sono numerosissime le cause di nullità di matrimonio – per consanguineità, bigamia, vizio di consenso, ecc. – e di scioglimento degli sponsali, come pure quelle per conflitti coniugali e separazione. Una tipologia, dunque, che normalmente troviamo nelle cause civili matrimoniali, a conferma della difficoltà di separare civile e criminale. A partire dal Seicento compaiono i processi per matrimoni clandestini – detti anche a sorpresa – di cui Manzoni ci ha lasciato una

[43] Ricordo che le costituzioni sinodali del 1517 – in sintonia con la tradizione giuridica romanistica – riconosceva una presunzione di matrimonio nella convivenza tra un uomo e una donna che durasse almeno da dieci anni e fosse riconosciuta dalla comunità. Sul punto si veda anche L. FERRANTE, *Legittima concubina*.

efficacissima descrizione. Diminuiscono, invece, quelli per reati sessuali, per il progressivo decadere della giurisdizione penale ecclesiastica sui laici. Di pari passo si infittiscono le inquisizioni contro i comportamenti immorali del clero. Il foro contenzioso, nel Settecento, resta circoscritto ai chierici. Ma anche questa giurisdizione sarà spazzata via dalle riforme di Pietro Leopoldo.

3. *Formazione e rottura del matrimonio nella diocesi di Firenze tra Cinque e Settecento*

È grazie all'instancabile attività dell'archivista Michele Cioni che possiamo ricostruire la tipologia e l'andamento delle cause matrimoniali fiorentine su un lungo arco temporale che copre ben tre secoli. Il fondo delle *Cause civili matrimoniali* che è conservato nell'archivio diocesano di Firenze fu probabilmente scorporato dalle *Cause civili* ai primi del Novecento, per iniziativa di Michele Cioni. Ogni fascicolo processuale fu collocato in un inserto su cui vennero indicati i nomi dei litiganti, il tipo di causa e la data, fornendo agli studiosi uno strumento utilissimo per orientarsi nella massa delle carte processuali. Questi dati sono stati recentemente trasferiti su un supporto informatico dal personale dell'archivio. La serie ha inizio nel 1464 e termina nel 1784, anno in cui fu soppresso il foro contenzioso ecclesiastico[44]. I processi quattrocenteschi sono però pochissimi: appena tre dal 1464 al 1490. La serie diventa continua solo a partire dal 1490. Le cause precedenti vanno ricercate altrove: in quelle carte dei notai che redigevano atti per conto delle istituzioni ecclesiastiche, che Gene Brucker ha utilizzato per ricostruire la storia di Giovanni e Lusanna.

Tra le *Cause civili matrimoniali* sono comprese anche cause dotali che, in realtà, erano di competenza del tribunale diocesano non perché avessero a che fare col sacramento del matrimonio, bensì perché coinvolgevano singoli chierici o comunità religiose (ad esempio, quando si trattava di domandare il pagamento o la

[44] Nell'inventario la data ultima è 1789, perché Michele Cioni aveva postdatato alcune cause che invece avevano avuto inizio entro il 1784.

restituzione di doti da esigere su beni di proprietà di chierici o di enti ecclesiastici). Ho quindi escluso dai miei calcoli le cause dotali, che rappresentano un terzo del totale (494 su 1492). Restano 998 fascicoli processuali distribuiti tra il 1490 (le tre cause precedenti riguardavano per l'appunto questioni dotali) e il 1784[45]. Non possiamo essere certi, ovviamente, della completezza di questo fondo archivistico. Quel che è sicuro è che Michele Cioni ha effettivamente scorporato dalle *Cause civili* tutti i processi matrimoniali che vi erano contenuti. Va anche detto che non sempre le informazioni che ha trascritto con mano sicura sulla copertina del fascicolo corrispondono al suo contenuto. Vi sono, talvolta, degli errori – di data, di tipologia della causa – che ho potuto correggere in un certo numero di casi, tutti relativi alla formazione del matrimonio (in modo sistematico dal 1550 al 1631, dal 1700 al 1725, dal 1776 al 1780). Non credo, tuttavia, che errori e incompletezze possano compromettere l'attendibilità di rielaborazioni statistiche che si limitano ad indicare i mutamenti intervenuti, sul lungo periodo, nella tipologia delle cause.

A questo scopo ho suddiviso i processi, seguendo il modello proposto da Martin Ingram per l'Inghilterra tra tardo Cinquecento e primo Seicento[46], in due grandi gruppi: uno relativo alla formazione del matrimonio, l'altro alla sua rottura. Il primo comprende le cause finalizzate ad ottenere l'adempimento o lo scioglimento di una promessa ('promessa') oppure la conferma

[45] La diocesi di Firenze si estendeva, a nord, fino a Firenzuola, subito al di là del crinale appenninico; nella valle dell'Arno per una trentina di chilometri fino ad Empoli; a sud, sulle colline del Chianti, per una distanza analoga, fino a Certaldo; infine, per una distanza minore (circa quindici chilometri), verso est e sud-est, tra la valle superiore dell'Arno e quella della Greve. La popolazione complessiva oscillava tra i 166.320 abitanti del 1552 e i 182.427 del 1674, dopo il calo dovuto alla peste; tra i 215.433 del 1738 e i 224.589 del 1784. Cfr. L. DEL PANTA, *Una traccia di storia demografica.* Come tribunale d'appello, nel Cinquecento il tribunale arcivescovile di Firenze aveva giurisdizione sulle diocesi di Fiesole, Pistoia e Borgo San Sepolcro, cui si aggiunsero quelle di Colle Val d'Elsa (nel 1592), San Miniato al Tedesco (nel 1622) e Prato (nel 1653). Rinvio a E. FASANO GUARINI, *Nuove diocesi e nuove città*, pp. 42-44 e D. TOCCAFONDI, *La riforma delle circoscrizioni ecclesiastiche*, p. 77.

[46] M. INGRAM, *Church Courts.*

o la nullità di un matrimonio che era stato celebrato clandestinamente[47] ('matrimonio'). Inoltre, in numero però di gran lunga inferiore rispetto alle precedenti, vi sono alcune cause mosse da terzi per impedire la celebrazione di un matrimonio (tra cui quelle intentate dai genitori contro il figlio/a) e qualche domanda di dispensa[48], inserite sotto la voce 'altre' (Tab. 1).

Tabella 1. *Formazione del matrimonio*

anni	promessa	matrimonio	altre	totale
1490-1509	-	16	1	17
1510-1529	-	24	-	24
1530-1549	-	20	-	20
1550-1569	12	27	5	44
1570-1589	18	12	3	33
1590-1609	10	2	4	16
1610-1629	7	6	2	15
1630-1649	4	1	2	7
1650-1669	7	-	-	7
1670-1689	1	2	1	4
1690-1709	4	-	-	4
1710-1729	27	1	10	38
1730-1749	57	4	5	66
1750-1769	125	2	10	137
1770-1784	167	2	6	175
totale	439	119	49	607

Nel secondo gruppo sono incluse le domande di separazione e di nullità per impedimento e le cause di abbandono del tetto coniugale (sempre da parte delle mogli), in cui il partner abbandonato chiedeva un precetto che obbligasse l'altro alla coabitazione. Queste ultime spesso preludevano una vera e propria causa di separazione (Tab. 2). Resta infine un terzo gruppo, di dimensioni

[47] Queste ultime si distinguono dalle cause di nullità per impedimento anche perché seguivano una procedura simile alle cause di diffamazione, in cui il querelante intentava causa contro chi, falsamente, sosteneva (per impedire il matrimonio del querelante con una terza persona) che tra di loro era stato contratto un matrimonio.

[48] Le domande di dispensa si trovano in un altro fondo archivistico – *Dispense matrimoniali* – che ha inizio nel 1405.

Tabella 2. *Rottura del matrimonio*

	separazioni					nullità										totale
anni	sev.	ad.	non sp.	abb.	totale	imp.	coer.	età	big.	voto	culto	aff.	paz.	non sp.	totale	
1490-1509	-	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
1510-1529	-	-	-	6	6	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	7
1530-1549	-	-	3	11	14	4	9	-	2	-	-	-	-	-	15	29
1550-1569	1	1	4	6	12	4	6	-	4	1	-	-	1	-	16	28
1570-1589	5	1	7	8	21	1	4	1	2	-	-	3	-	-	11	32
1590-1609	9	-	7	16	32	6	1	2	1	1	-	-	-	1	12	44
1610-1629	4	-	6	14	24	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	25
1630-1649	19	2	11	10	42	1	-	-	2	-	-	-	1	-	4	46
1650-1669	25	1	9	2	37	1	1	-	-	-	1	-	-		3	40
1670-1689	7	-	3	1	11	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11
1690-1709	2	-	1	-	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3
1710-1729	5	-	-	4	9	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	9
1730-1749	4	-	5	2	11	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11
1750-1769	8	-	20	2	30	-	-		-	-	-	-	-	-	-	30
1770-1784	10	-	37	2	49	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	49
totale	99	5	114	84	302	19	21	3	11	2	1	3	2	1	63	365

Legenda: sev. = per sevizie; ad. = per adulterio; non sp. = per motivi non specificati; abb. = abbandono del tetto coniugale (da parte della moglie); imp. = per impotenza; coerc. = per coercizione; età = per difetto d'età: big. = per bigamia; voto = per voto di religione; culto = per disparità di culto; aff. = per affinità; paz. = per pazzia; non sp. = per motivi non specificati.

assai ridotte (26 cause), che non ho inserito nelle elaborazioni statistiche, in cui sono comprese cause di vario genere, dal riconoscimento della legittimità dei figli alla domanda, da parte di un ebreo/a convertito/a, di obbligare anche il coniuge alla conversione alla religione cattolica. Si tratta di una classificazione utile anche se, ovviamente, non dà conto della complessità delle cause matrimoniali, che spesso non sono classificabili sotto un'unica voce.

Se consideriamo i processi nel loro insieme, emerge chiaramente che non si ricorreva in tribunale prevalentemente per rompere un legame matrimoniale. Più numerose erano le istanze che avevano a che fare con la formazione del vincolo, anche se con forti discontinuità: ad una punta alta intorno alla metà del Cinquecento segue una lunga fase di declino fino a tutto il XVII secolo, che poi si trasforma in un'impennata che raggiunge i livelli più alti (quattro volte superiori ai massimi cinquecenteschi) dopo la metà del Settecento. Meno discontinuo è l'andamento delle cause di rottura, che risentono della crisi secentesca per un periodo più breve e presentano una ripresa settecentesca meno accentuata (Grafico 1).

Addentriamoci nell'analisi delle cause relative alla formazione del matrimonio. Oltre all'andamento complessivo, è possibile indagarne la scomposizione interna, vale a dire i rapporti di grandezza tra le singole componenti (Tab. 1 e Grafico 2). Le cause sotto la voce 'matrimonio' rappresentano un gruppo consistente per quasi tutto il Cinquecento, ma dal ventennio 1570-1589 tendono a diminuire, fino a ridursi ad una presenza del tutto marginale nel Sei e Settecento. Il fenomeno si spiega facilmente: le forme di celebrazione imposte dai decreti tridentini riducono drasticamente i margini di incertezza sulla validità o nullità del vincolo, rendendo inutile il ricorso in tribunale. Risulta chiaro che la ricezione del modello tridentino di matrimonio è avvenuta in tempi brevi. Alla diminuzione delle cause matrimoniali per difetto della forma di celebrazione corrisponde l'aumento di quelle per rottura di promessa. Queste ultime appaiono tardi, intorno alla metà del secolo (precisamente a partire dal 1559): prima di Trento la distinzione tra promessa e

Grafico 1. *Formazione e rottura del matrimonio*

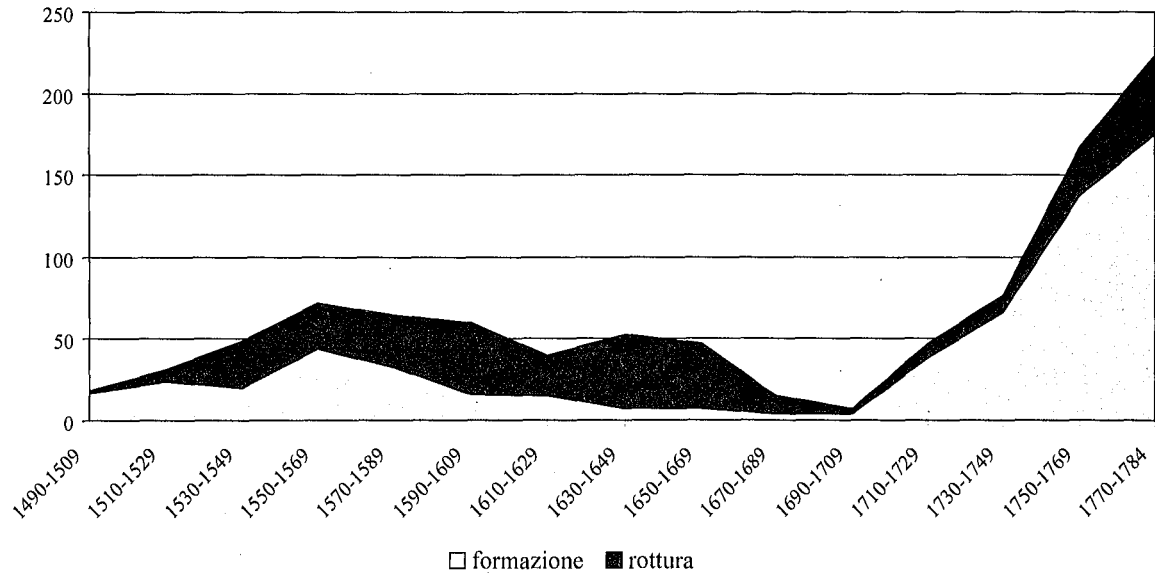



Grafico 2. *Formazione del matrimonio*

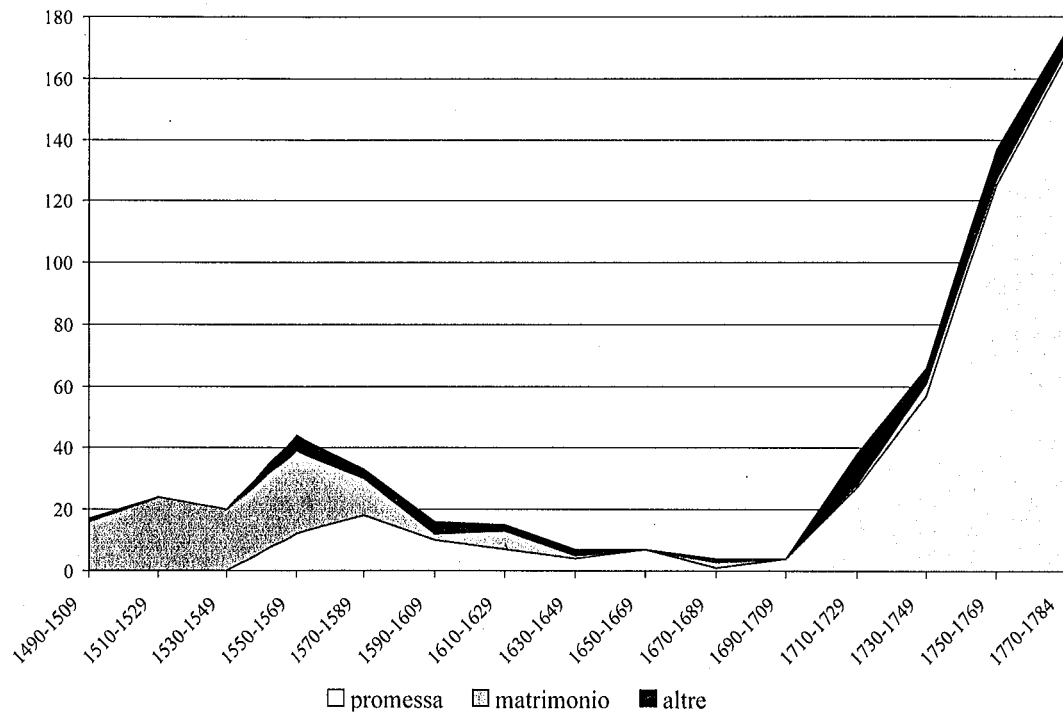
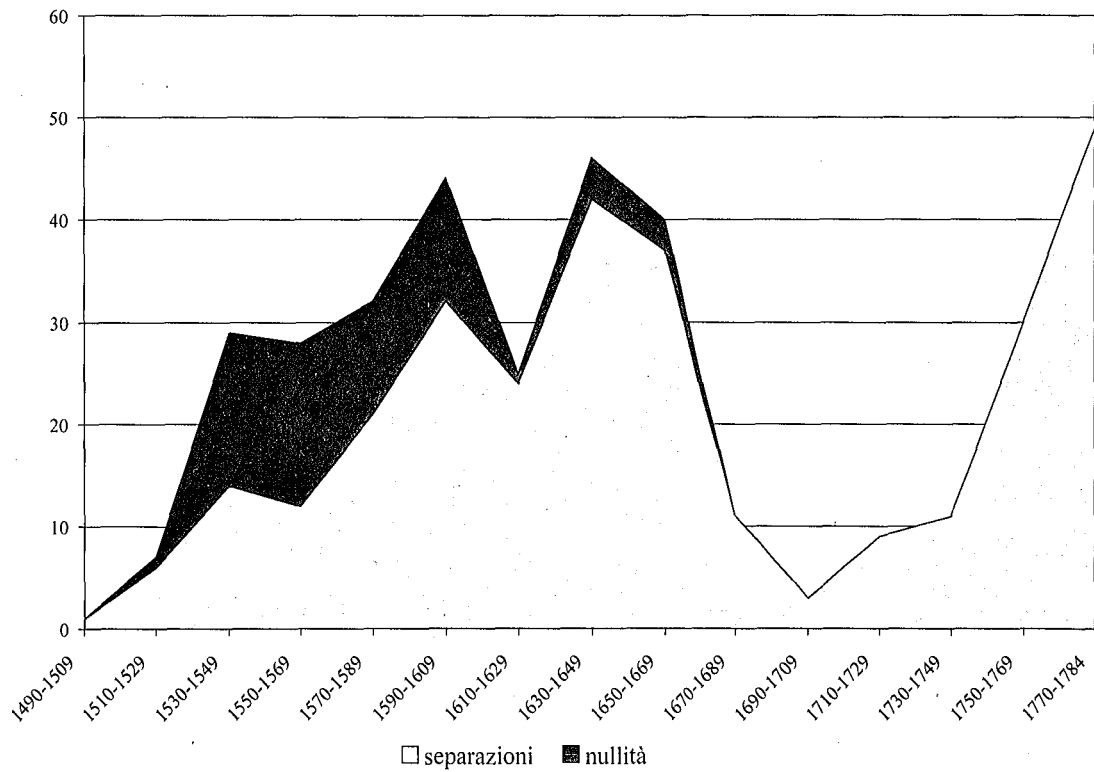



Grafico 3. *Rottura del matrimonio*

matrimonio non era netta, tant'è vero che le prove addotte da chi voleva dimostrare di aver scambiato la promessa o di aver contratto il matrimonio erano le stesse. È tuttavia significativo che già prima dell'emanazione dei decreti tridentini l'istituto della promessa cominciasse ad assumere una propria specificità. Dopo una fase di drastico declino secentesco, dal primo Settecento le cause di rottura di promessa iniziano un'ascesa irresistibile che negli ultimi quindici anni, dal 1770 al 1784, raggiunge l'apice di 167 processi: due volte di più dei processi per rottura del matrimonio. Nel XVIII secolo – in particolare nella seconda metà – il contenzioso è dominato dalla conflittualità prematrimoniale, nonostante il considerevole aumento delle cause di separazione.

Due vie – con effetti profondamente diversi – consentivano di rompere un legame: la separazione (*separatio quoad thorum*), che lasciava intatto il vincolo e quindi rendeva impossibile un secondo matrimonio; oppure la nullità, che constatava l'inesistenza del vincolo *ab initio* a causa di un impedimento, restituendo ai partner la libertà di contrarre nuove nozze. Addurre un impedimento – per difetto d'età o vizio di consenso, per bigamia, per consanguineità o affinità, per impotenza (del marito), ecc. – era quindi una concreta possibilità offerta alle coppie per sciogliere legami diventati intollerabili, anche dopo molti anni di vita in comune. Questa possibilità fu praticata soprattutto nel corso del Cinquecento (Tab. 2 e Grafico 3), come è testimoniato anche per altre diocesi italiane[49]. Ma il numero delle cause di nullità resta comunque limitato, finché, a partire dal ventennio 1670-1689, sparisce del tutto. Ne possiamo forse dedurre che il principio di indissolubilità del matrimonio si fosse profondamente radicato nelle coscienze dei fedeli, oltre che tra i giudici, sensibili alle esigenze di salvaguardia del vincolo. Nel contesto della diocesi fiorentina le misure adottate, negli anni quaranta del Settecento, da Benedetto XIV per ridurre i rischi di connivenza tra le parti nelle cause di nullità, non furono quindi rilevanti, dal momento che non si ricorreva più a questa via per sciogliere un matrimonio. Benedetto XIV aveva introdotto un personaggio

[49] S. SEIDEL MENCHI, *I processi matrimoniali*, p. 89.

speciale, il *defensor matrimonii*, che avrebbe dovuto assistere a tutti gli atti di un processo di nullità e, in caso di sentenza di nullità che non fosse stata appellata dalla parte sconfitta, ricorrere in appello, in modo da sottoporre comunque il giudizio a due diverse istanze. Solo dopo due sentenze di nullità, i partner erano liberi di contrarre un nuovo matrimonio[50].

Decisamente più numerose erano le domande di separazione. E in continua crescita – ad eccezione del ventennio 1610-1629, cioè alla vigilia della peste – fino agli anni Settanta. Il declino secentesco è qui più contenuto, rispetto alle cause relative alla formazione del matrimonio. Dalla metà del Settecento si registra una netta ripresa, che culmina negli ultimi quindici anni. Vi sono compresi anche i casi di abbandono del tetto coniugale – assimilabili a delle separazioni di fatto – da parte delle mogli, che fino alla metà del XVII secolo sono consistenti[51]. Purtroppo non è attendibile la scomposizione interna della voce 'separazioni', quale risulta dalla Tabella 2, per l'alto numero dei fascicoli processuali che Michele Cioni si è limitato a catalogare come «separazione di letto» o «separazione matrimoniale», senza specificare la motivazione.

È difficile interpretare alcuni di questi dati. Come spiegare la drastica diminuzione delle cause relative alla formazione nel corso del Seicento? Quelle per rottura diminuiscono dopo, ma raggiungono anch'esse il livello più basso negli anni 1690-1709. Nel *tournant* tra Sei e Settecento non si litiga per questioni matrimoniali. Non sembra in conseguenza di una lunga crisi economica, ché anzi le ricerche più recenti hanno sottolineato gli aspetti dinamici dell'età di Cosimo III, sia sul piano economico che demografico[52]. Altrettanto difficile è capire il perché dell'eccezionale aumento a partire dalla metà del Settecento,

[50] Costituzione *Dei miseratione* del 1741, in F. SCHULTE - E.L. RICHTER (edd), *Canones et decreta Concilii Tridentini*, pp. 565 ss. Cfr. A. ESMEIN, *Le mariage*, II, pp. 290-294.

[51] Sulla questione si veda O. DI SIMPLICIO, *Peccato penitenza perdono*, p. 323 ss. Anche nella diocesi senese si verifica un analogo decremento delle separazioni di fatto negli ultimi decenni del Settecento.

[52] Rinvio alla sintesi di P. MALANIMA, *L'economia toscana*.

che ha come protagoniste le cause per rottura di promessa. Non credo per effetto della crescita demografica, che nella diocesi fiorentina, come in gran parte della Toscana, fu contenuta, anche se nella città di Firenze si rivelò più vivace[53]. Sembrerebbe il segno di una rinnovata fiducia nel foro ecclesiastico, proprio in un periodo in cui la giurisdizione della Chiesa sul matrimonio era oggetto di pesanti attacchi. Tanto più che a questi dati andrebbero aggiunti quelli dei *Libri monitoriorum*, in cui proprio nella seconda metà del Settecento appaiono numerose istanze – sia da parte femminile che maschile – di conferma o scioglimento degli sponsali, che si risolvevano nel giro di pochi giorni con un precetto del vicario. Si trattava di una procedura rapida ed economica, utilizzata per giungere ad un accordo più che per portare la lite fino alla sua naturale conclusione. È curioso notare che chi presentava domanda di adempimento della promessa, sovente accompagnata dalla richiesta di sospendere le denunce del matrimonio che il partner si accingeva a celebrare con una terza persona, era disposto dopo pochi giorni a ritirarla e a lasciare libero il partner di sposare chi desiderava. Come vedremo in seguito, in molti casi chi sporgeva querela si proponeva di ottenere un accordo di tipo monetario – o semplicemente di ritardare i progetti matrimoniali dell'ex partner – piuttosto che la conclusione delle nozze. Anche perché il tribunale, in questa seconda metà del Settecento, era poco disposto ad obbligare il partner renitente a celebrare il matrimonio, pur riconoscendo la validità della promessa data. In un contesto nuovo, quale è quello settecentesco, le cause di rottura di promessa cambiano di segno.

[53] A Firenze la popolazione è di 73.517 abitanti nel 1745; 76.152 nel 1765; 79.589 nel 1784. Il ritmo di incremento fu più rapido a partire dagli anni Ottanta. Cfr. L. Del Panta, *Una traccia di storia demografica*, pp. 53 ss.

Capitolo secondo

Riti nuziali

1. *Caterina e Sandro*

Tra lo scorcio del 1561 e i primi mesi del 1562 nel tribunale arcivescovile fiorentino fu discussa una causa intentata da Caterina del *quondam* Duccio Belli originario di Casignano (in Val di Greve, nei pressi del Galluzzo), per ottenere il riconoscimento della validità del matrimonio contratto con Sandro di Betto Bolzoni di Pratolino, il quale, «nescit quo spiritu ductus nisi diabolico», si rifiutava di convivere. A raccontare il modo in cui era stato celebrato il matrimonio fu un testimone presentato da Caterina, Antonio di Battista, sui quarant'anni, che faceva il mezzadro nel popolo di San Michele a Montecuccoli, una località del Mugello. Antonio conosceva bene i fatti perché era stato incaricato da Sandro, che lavorava come garzone nei suoi campi, di far da intermediario. E raccontò – la sua deposizione fu trascritta dal notaio in terza persona – che nel mese di maggio Sandro

«si innamorò della Caterina di Duccio et ricercò d. [detto] testimone che fussi mezzano a fargliene dare per moglie, et così d. testimone insieme con Pippo di Michelagnolo ricerchò Batista fratello di d. Caterina che gliene dessi per moglie, et così lui gliene dette, et ivi a octo giorni d. Sandro andò insieme con d. testimone a casa del d. Batista et presente d. Batista et d. testimone, Antonio detto Razolino, Baccino di Batista et Giano di Gabriello et altri de quali al presente esso testimone non si ricorda, il d. Sandro pigliò la mano a d. Caterina et pigliandogli la mano gliene baciò dicendo: Io ti ho tolto per mia donna et io ho da essere il tuo marito, et di poi si cenò et d. sposi burlorno et scherzorno insieme come si fa fra moglie et marito, et ivi a pochi giorni havendo havere d. Sandro per conto di salario dal d. testimone, esso testimone gli fece dare da Baccino di Baptista 52 danari piccioli, de quali ne comperò un paio di scarpe et una grillanda alla d. Caterina».

È probabile che la versione dei fatti fosse troppo favorevole a Caterina, dal momento che Antonio era un testimone di parte. Proprio per questo è interessante osservare quali riti e gesti rappresentavano, agli occhi di Antonio, gli elementi costitutivi di un nuovo legame di coppia, o, almeno, l'avvio del nuovo legame. Non sappiamo come si conobbero Sandro e Caterina e dove avvennero i loro primi incontri. Ma è certo che Sandro se ne innamorò e affidò ad Antonio il compito di aprire le trattative con la famiglia della donna. Avutane una risposta positiva, si recò insieme al mezzano e ad altre persone in casa di Caterina, dove era il fratello a svolgere le funzioni di capofamiglia dato che il padre era morto. E qui ebbe luogo la cerimonia del tocco della mano tra i partner, accompagnata dai consueti festeggiamenti conviviali e successivamente ratificata dall'invio di alcuni doni da parte dello sposo. I riti descritti da Antonio sancivano lo scambio della promessa: tuttavia, è già da quel momento che Sandro e Caterina cominciarono ad essere considerati come marito e moglie. Non sono le parole espresse al tempo futuro a contraddistinguere la promessa: in area toscana i gesti significativi sono il toccamano, il bere e mangiare insieme, i regali da parte maschile.

Il processo non giunse a conclusione: si interruppe dopo che il vicario Piero Corsi ebbe pronunciata l'invalidità delle testimonianze prodotte dalla parte attrice, perché non erano state osservate le debite formalità. Erano passati sette mesi e mezzo dalla presentazione della querela. Ma fin dall'inizio si poteva supporre un esito di questo tipo: le continue dilazioni richieste dai procuratori di entrambe le parti avevano impedito che si procedesse alle fasi successive e si entrasse nel merito della *litis contestatio*. In casi come questi il processo serviva come strumento di pressione: per convincere il partner renitente a convolare a nozze o, forse più frequentemente, per vincere le opposizioni familiari o, ancora, per ottenere compensazioni extragiudiziali. Che il matrimonio tra Caterina e Sandro non fosse concluso e fosse perciò difficile ottenere una sentenza di validità era evidente a tutti. Il procuratore di Caterina non aveva nemmeno tentato di ricorrere all'istituto del matrimonio presunto: dopo la cerimonia del tocco della mano non dovevano

esserci stati molti incontri tra i due giovani, che consentissero di provare l'esistenza di rapporti sessuali successivi allo scambio della promessa. A farci insospettire, della dettagliata descrizione del rituale degli sponsali presentata dal teste, è il fatto che nessun parente di Sandro fosse stato presente. È vero che talvolta, tra i ceti popolari, i legami familiari erano assai labili: gli alti tassi di mortalità e le frequenti migrazioni indebolivano i rapporti di parentela. I protagonisti erano spesso orfani: ma questo è un dato di cui veniamo a conoscenza soprattutto nel caso del sesso femminile, la cui identità si basava appunto sullo stato civile – figlia, moglie o vedova di ... – piuttosto che sull'esercizio di un mestiere. Le orfane di padre come Caterina però raramente erano sole: il fratello, la madre, lo zio o comunque un tutore dovevano obbligatoriamente occuparsi di loro. Di dote qui non si parla – come nella maggior parte dei processi – ma è certo che rappresentava un elemento determinante degli accordi tra le famiglie, anche di ceto sociale inferiore, come testimoniano alcune scritte di parentado in cui erano dettagliatamente indicate le modalità di pagamento.

Tornando a Sandro, il protagonista del nostro processo, è solo per caso che veniamo a sapere che suo padre si opponeva al matrimonio. Lo riferì, *en passant*, l'altro teste addotto dal procuratore di Caterina, per confermare la volontà di Sandro di concludere il matrimonio, il quale avrebbe pronunciato le seguenti parole: «Io la voglio perché l'ha da stare meco et non con altri», nonostante, appunto, il parere contrario del padre[1]. Non è da escludere che Caterina fosse d'accordo con Sandro e ricorresse al tribunale per convincere il padre di lui ad acconsentire al matrimonio. Un'ipotesi che non possiamo purtroppo verificare sui libri di matrimonio che, specie in campagna, ebbero inizio molti decenni dopo la pubblicazione dei decreti tridentini[2].

Le tappe della formazione del matrimonio che emergono dalle fonti processuali sono necessariamente incomplete. Mancano

[1] AAF, *CCM*, 17, n. 5, Caterina del *quondam* Duccio Belli *vs* Sandro di Betto Bolzoni, anni 1561-1562. La causa non si concluse con una sentenza. Un'altra copia della deposizione dei testimoni è in AAF, *CCrM*, 4.

[2] Quelli di San Zanobi a Casignano iniziano dal 1633.

sempre uno o più anelli della catena, perché ci si rivolgeva al tribunale ecclesiastico quando insorgevano conflitti, che inevitabilmente interrompevano il consueto svolgimento dei riti nuziali. Della storia di Caterina e Sandro – come di molte altre – conosciamo sommariamente le trattative preliminari affidate al mezzano e, più in dettaglio, la cerimonia degli sponsali. Cercherò di ricostruire l'iter completo che una coppia avrebbe dovuto compiere per contrarre un matrimonio legittimo nella diocesi fiorentina nel corso del Cinquecento, compresi i decenni immediatamente successivi al concilio di Trento, quando ancora i rituali non erano stati uniformati e irrigiditi sul modello imposto dal Tridentino. Sono infatti proprio i processi cinquecenteschi a svelarci la ricchezza e la complessità delle forme in cui si costruiva il matrimonio.

2. *Il corteggiamento*

Sandro aveva conosciuto e frequentato Caterina prima di incaricare il suo amico e datore di lavoro di aprire le trattative matrimoniali. Per chi apparteneva ai ceti più popolari erano possibili forme di corteggiamento che consentivano anche alla donna un certo margine di iniziativa, se non altro lasciando capire al pretendente sposo la sua disponibilità o meno al matrimonio. Rarissime, invece, erano le occasioni di incontro riservate alle giovani aristocratiche e borghesi: la messa domenicale, i festeggiamenti che coinvolgevano l'intera parentela. In un processo d'appello di fronte al tribunale arcivescovile di Firenze sulla validità della promessa contratta da due giovani di San Miniato, alla domanda del giudice se era usanza che «le fanciulle da marito innanzi che sian maritate se ne stiano in casa alle loro faccende», una testimone aveva distinto tra «nobili» e «ignobili»: le prime erano effettivamente recluse in casa, mentre le altre usavano «d'andar fuora»[3]. Per lavoro, innanzitutto, ma anche per partecipare alle veglie e alle feste.

[3] AAF, *CCM*, 19, n. 16, anno 1567. Sulle differenza di comportamento tra ceti alti e bassi si veda anche, per la diocesi di Torino nel Settecento, S. CAVALLO, *Fidanzamenti e divorzi*, pp. 21-22.

I luoghi per «amoreggiare» o «fare all'amore» – nel senso di conversare insieme, di avviare i primi approcci – erano molteplici per chi apparteneva ai ceti medio-bassi urbani e rurali. Nella podesteria di Certaldo, i ragazzi che «vagheggiono fanciulle» – che le desiderano con gli occhi, potremmo dire – sono «soliti andare a casa le loro donne et ballare et star con loro [alle veglie e feste] avanti promettino di pigliargli per moglie»[4]. Così, ad una veglia nel popolo di Alessandro a Giogoli, nei dintorni di Firenze, Maria conobbe Piero e «ballando insieme mi innamorai di lui et da hora in qua sempre gli ho voluto bene»[5]. Il ballo, che spesso accompagnava anche le feste nuziali, era un'occasione ideale per corteggiare. In campagna ci si incontrava soprattutto in occasione delle veglie, nelle lunghe serate invernali[6]. Oppure, sia in campagna che in città, alla luce del sole, sui luoghi di lavoro. Nei campi, sulle aie, in bottega. O ancora, più furtivamente, sul far della sera. La finestra e la porta di casa erano luoghi privilegiati di amoreggiamento[7]. Non a caso, sullo scorcio del Seicento, per reprimere i comportamenti giovanili eccessivamente promiscui, un bando del granduca Cosimo III proibì di amoreggiare «su gli usci o di notte alle finestre basse»[8]. Le ragazze si affacciavano volentieri alle finestre e alla porta di casa e si intrattenevano con chi passava. Spazio tutto femminile, le

[4] AAF, *CCM*, 19, n. 5, Pippa di Daniele di Certaldo *vs* Giovanni del Capitano, anno 1566. Le parole sono pronunciate da Giovanni.

[5] AAF, *CCrM*, 2, anno 1535.

[6] Alcuni significativi esempi, in area veneta, dei cosiddetti «filò» (da filare la lana, che era l'attività prevalente delle donne alle veglie) in P. RASI, *La conclusione del matrimonio*, pp. 239-242 e note. Si veda anche M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto*, pp. 461-462.

[7] Un esempio in AAF, *CCM*, 9, n. 9, anno 1535 (si tratta probabilmente di una causa *ex officio*). Si vedano le interessanti testimonianze di un processo feltrino in G. CORAZZOL - L. CORRÀ, *Esperimenti d'amore*. Esempi analoghi tra i giovani delle comunità ebraiche italiane: cfr. R. WEINSTEIN, *Rituel du mariage*, pp. 465-468.

[8] *Legislazione toscana*, XX, p. 242. D'altronde fin dal tardo medioevo, nella letteratura pastorale rivolta alle donne, «la finestra è un elemento ricorrente dello scenario in cui agiscono le donne troppo curiose, incaute e maliziose» che, pericolosamente, cercano un rapporto col mondo esterno. Cfr. C. CASAGRANDE, *La donna custodita*, p. 106.

finestre erano per loro – secondo l'efficace espressione di Lauro Martines – «comme des yeux sur l'extérieur»[9]. Lì, in quello spazio liminale tra dentro e fuori, gli amori si facevano e si disfacevano. Un incisore vicentino di ventitre anni depose di fronte al tribunale vescovile di Padova di essersi innamorato di una giovane all'incirca tre anni addietro e per tutto quel tempo «si facessimo l'amor l'uno et l'altra con i occhi et alle volte parlando con lei sotto el portego ad una finestrella»[10]. Bartolomea Segalini, orfana di un mezzadro del Mugello, che non era stata affatto contenta del partner propostole dalla madre, raccontò al giudice fiorentino che «questa quaresima passata passando lui per la via et essendo io alla finestra mi dimandò se io mi contentavo di licentiarlo et io risposi di sì»[11].

Gli spazi consentiti, pur essendo molteplici, erano tuttavia circoscritti alla casa e all'ambiente di lavoro, per evitare che i giovani si spingessero oltre e, all'insaputa delle famiglie, si scambiassero una promessa segreta. A differenza della promessa, infatti, questa fase preliminare di conoscenza non implicava nessun impegno da parte dei giovani coinvolti, perciò poteva essere lasciata nelle loro mani, a patto che non travalicassero i limiti imposti. Non a caso una strategia difensiva utilizzata da chi negava di aver dato una promessa di matrimonio era quella di distinguere tra il proprio comportamento, che si limitava ad una conoscenza reciproca e il comportamento di chi «come sposo» andava a far visita alla sua sposa, vale a dire di chi aveva contratto degli sponsali, che rappresentava una tappa successiva nel processo di formazione della coppia e comportava il pieno coinvolgimento delle famiglie, spesso con l'intervento di intermediari.

[9] L. MARTINES, *Séduction, espace familial et autorité*, p. 272.

[10] Cit. in P. RASI, *L'applicazione delle norme del Concilio di Trento*, p. 259 nota 3 (anno 1568). Altri esempi a p. 271 nota 2 e p. 272 nota 1.

[11] AAF, *CCrM*, 3, 13 maggio 1559.

3. *Le trattative*

Anche i ceti popolari ricorrevano a degli intermediari che avevano il compito di sondare le intenzioni della famiglia con cui si voleva contrarre il parentado. Forse non a dei professionisti come erano i sensali, che percepivano una percentuale sull'entità della dote promessa, ma sicuramente ad amici, vicini e parenti che, senza alcun compenso, si prestavano a fare i primi passi per mettere in contatto le due famiglie. Le trattative erano, ovviamente, molto più semplici di quelle descritte dai ricchi mercanti fiorentini nei loro libri di ricordi. Bastava che il mezzano si recasse in casa della partner prescelta a presentare l'offerta di matrimonio.

In questi casi era frequente che, prima di dar avvio alle trattative, i partner si fossero già frequentati e, forse, amati. Come era accaduto a Sandro e Caterina. Ma non sempre l'iniziativa era di colui che aveva deciso di prendere moglie. Talvolta erano coloro che avrebbero fatto da mezzani a proporre la sposa. Un certo Tonino nel luglio del 1536 andò a trovare Agnolo di Luca Lorini di Montegufoni (in Val di Pesa, vicino a Montespertoli) per dargli moglie e pronunciò queste parole: «Io ti voglio accattar moglie et ho per le mane la Catherina figliuola di Lorenzo di Pagolo».

In quello stesso anno, a Borgo San Lorenzo, nel Mugello, Paolo di Domenico Rasti fu perseguitato per circa sei mesi dal mezzano Giovanni Pini che aveva una fanciulla da proporgli, finché, stremato, gli rispose «che andassi e facessi ciò che lui voleva»[12]. Giovanni di Sandro, del popolo di Sant'Alessandro a Giogoli, un giorno ricevette la visita di un amico che cominciò a dirgli che aveva avuto la «gabbata» (una bella beffa) perché la fanciulla da lui vagheggiata si era sposata con un altro. Aggiunse, però, che ce n'era un'altra disponibile nella stessa famiglia «et era anchora più bella». Giovanni, a questo punto, non perse tempo. Volle comunque accertarsi del consenso del proprio padre e incaricò l'amico di parlargliene. «Contento lui contento io»,

[12] AAF, *CCrM*, 2, anno 1536.

aveva precisato[13], con un'espressione che rivela immediatamente come la scelta matrimoniale implicasse un accordo, un'armonia tra padri e figli prima che tra i partner. Anche nel caso di figli maschi. Giovanni e la sua promessa sposa, Maria, non si erano mai visti prima. Si incontrarono a casa dello zio di Maria il giorno in cui si scambiarono la promessa. «Quivi la detta Maria et il suo fratello mi viddono – aveva raccontato Giovanni – et così io viddi lei». Non sappiamo che reazione ebbe Maria alla vista di Giovanni, che era zoppo.

Ma combinare matrimoni era soprattutto un affare di donne. Le loro chiacchiere erano utilissime per individuare possibili pretendenti. Non potendo però far loro da intermediarie, ruolo esclusivamente maschile, il loro compito era quello di suggerire a parenti ed amici eventuali assortimenti matrimoniali. Dietro i mezzani si nascondevano spesso delle figure femminili. Così era stata la sorella di Jacopo, contadino a San Severo a Legri, vicino Calenzano, a cercar di combinare le nozze di Agnola (o Angiola) e Gabriello. Una sera di gennaio del 1534 andò a casa del fratello «et cominciò a ragionar come gli era restata vedova detta mona Angiola et come e sarebbe bene veder di darla a detto Gabriello per moglie». Ma Jacopo non ci fece caso e le rispose sbrigativamente: «Le saranno parole di donne». La sorella dovette insistere ripetutamente prima che Jacopo si degnasse di darle ascolto. Finché, finalmente, «io ci posi orecchio – così depose di fronte al vicario arcivescovile – et quando veddi il bene io parlai a decto Gabriello et contagli la cosa et lui rispose va et intendi dal fratello di lei»[14]. Al fratello raccontò come «infra loro donne» avevano ragionato di dare Agnola in moglie a Gabriello. Il consenso fu accordato e la cosa andò avanti, sempre con la mediazione di Jacopo.

Non era stata Agnola a trattare col mezzano, nonostante fosse vedova. Evidentemente era tornata a casa propria dopo la morte del marito, riacquistando quello statuto di figlia che imponeva la

[13] AAF, *CCrM*, 2, anno 1535. «Quello che faranno i mia sarà ben fatto»: è un'altra espressione significativa del riconoscersi della volontà del singolo nelle scelte familiari.

[14] AAF, *CCrM*, 2, anno 1535.

tutela di una figura maschile. Il fratello aveva assunto le funzioni di capofamiglia, per l'assenza del padre.

Le figlie non erano presenti alle trattative. I mariti venivano loro imposti dai padri, dai fratelli, dagli zii, che discutevano degli aspetti patrimoniali e dei tempi della conclusione del matrimonio con i mezzani e i pretendenti sposi. Più raramente dalle madri che, pur partecipando attivamente alla scelta del partner, restavano escluse dalle trattative ufficiali. Ad eccezione della madre di Lorenza: era stata lei a concludere il parentado della figlia, di appena dieci anni, nonostante che il marito fosse vivo perché, come spiegò Lorenza, il padre «non teneva conto di noi perché mia madre era l'uomo et la donna»[15]. «Alessandra io ti ho dato questo Piero per tuo marito»: furono queste le parole pronunciate, con tono perentorio, da un padre, tale Lorenzo Lotti, di Firenze, nell'autunno del 1533. Uno dei fratelli di Caterina di Lorenzo di Paolo – cui abbiamo già accennato – dopo aver dato avvio alle trattative col mezzano Tonino, così si rivolse a Caterina: «Noi siamo aragionando di darti marito cioè Agnolo». E qualche giorno più tardi, dopo che il parentado fu concluso: «Caterina io ti ho dato Agnolo per tuo marito»; aggiungendo, subito dopo, «Io voglio che tu sia contenta a quello che ho fatto io».

Figlie e sorelle erano interpellate per dare il loro consenso alla scelta fatta dalla famiglia, prima che si incontrassero col pretendente sposo per lo scambio della promessa, per evitare, probabilmente, spiacevoli sorprese. Caterina rispose al fratello – lo veniamo a sapere dalla sua stessa deposizione – «Fate quello che voi volete che io sono contenta». Un consenso obbligato? Certo le parole del fratello ci fanno capire che dovevano essere ben pochi gli spazi di iniziativa individuale: il consenso di Caterina era preteso, più che richiesto. Tuttavia era un consenso, seppur formale, di cui non si poteva fare a meno. Jacopo, che, come si è visto, aveva fatto da mezzano tra Agnola e Gabriello, così disse al fratello di Agnola: «Sandro, acciò che le cose vadino per l'ordine loro et non paino fatte per mano di fanciulle nè di

[15] AAF, *CCM*, 22, n. 9, Lorenza di Leonardo dello Scatizza (o Scalizza) *vs* Battista di Baldassare Stanghellini, di Firenze, anno 1574.

donne, abisognia domandarne l'Agnola et veder se la è contenta». Alle parole di donne che avevano dato avvio alla trattativa Jacopo contrapponeva un ordine maschile entro il quale inserire la trama degli eventi, che, sembrerà paradossale, includeva obbligatoriamente il consenso della sposa. La dottrina consensualistica era stata pienamente recepita dai ceti sociali più bassi, anche se difficilmente comportava la libera espressione del consenso. Padri e fratelli si aspettavano che le loro scelte fossero condivise dalle rispettive figlie e sorelle. Sui conflitti che si aprivano quando il consenso veniva rifiutato, torneremo più avanti.

4. *La scritta e la dote*

Gli accordi sull'entità della dote e sulle forme del suo pagamento potevano essere redatti per iscritto. Non sappiamo quanto fosse diffuso, nel Cinquecento, il ricorso al notaio tra i lavoratori della città e della campagna[16]. Per i ceti elevati era una necessità imposta dal livello delle transazioni economiche e una forma di cautela indispensabile per evitare eventuali contestazioni, soprattutto sulle modalità del pagamento. Bisognerebbe indagare nella massa dei documenti notarili per giungere a conclusioni certe. Le scritte conservate tra le carte processuali sono per lo più private, redatte e firmate da chi gestiva lo scambio dei beni: il padre della donna e il futuro sposo, senza l'intervento del notaio. Il padre prometteva di dare in moglie la figlia e lo sposo prometteva di accettarla. Poi era stabilita la dote, che lo sposo avrebbe ricevuto dopo la dazione dell'anello e la consumazione del matrimonio, secondo l'uso affermatosi nel corso del Quattrocento in seguito all'istituzione del Monte delle doti, che elargiva al marito la somma maturata per la dote solo dopo che il matrimonio era stato consumato e la gabella pagata[17].

[16] Lo era, sicuramente, nel tardo medioevo, fino all'inizio del XVI secolò. Cfr. S.K. COHN, *The Laboring Classes*, pp. 16-25.

[17] Un esempio in AAF, *CCM*, 21, n. 10, anno 1570. Sul Monte delle doti rinvio ai noti lavori di J. KIRSHNER, *Pursuing Honor while Avoiding Sin*;

Talvolta a redigere la scritta era chiamato il prete locale, che nelle piccole comunità della campagna svolgeva anche funzioni notarili. A ricorrere al prete-notaio erano probabilmente coloro che non sapevano scrivere, oppure chi si serviva di lui come testimone e poi gli affidava anche la redazione del testo. Il parentado tra Lorenzo di Piero del Chiaro e Domenico di Mariotto Mariotti fu concluso di fronte a ser Domenico di Bartolomeo Smeraldi cappellano della pieve di Sesto Fiorentino, che subito dopo redasse la scritta:

«Sia noto et manifesto a ogni persona che vedrà o leggierà la presente scripta come gli è certa et vera cosa che Lorenzo di Piero del Chiaro dà per moglie la sua fanciulla cioè la Domenica a Domenico di Mariotto Mariotti et così Domenico promette pigliarla per sua sposa presente Lorenzo di Domenico Giacatti et me ser Domenico di Bartolomeo Smeraldi cappellano alla pieve di Sesto con questi patti et modi che detto Domenico dota la detta Domenica in ducati 12 di moneta dopo la morte sua et così detto Lorenzo padre di detta Domenica promette darle di dota ducati dugento fra panni et danari et così sono dacordo l'una parte et l'altra et per loro priegi io ser Domenico sopradetto ho fatti questi versi di mia propria mano oggi questo dì 29 di gennaio 1560»[18].

Gli accordi scritti avevano il vantaggio di mettere immediatamente a tacere le possibili controversie tra suoceri e generi su questioni dotali. Qui si stabiliva anche l'ammontare dell'apporto del marito (la *donatio propter nuptias* del diritto romano, che originariamente era equivalente all'ammontare della dote e di proprietà della moglie già durante il matrimonio). Secondo una consuetudine che si era ampiamente affermata a partire dal XIII secolo nella maggior parte delle città comunali centro-settentrionali, l'assegno maritale era qui ridotto ad appena dodici ducati (o scudi), poco più di un decimo della dote, di cui la moglie sarebbe entrata in possesso solo alla morte del marito[19]. L'importante, comunque, era che ci fosse un accordo, scritto od orale, per evitare che, invece di far «parentado», si desse origine ad «inimicitie». Per questo motivo gli statuti di Cutigliano –

J. KIRSHNER - A. MOLHO, *Il Monte delle doti a Firenze*; Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Zaccaria*, pp. 124-125.

18 AAF, *CCrM*, 3, anno 1560.

19 M. BELLOMO, *Ricerche sui rapporti patrimoniali tra coniugi*, pp. 15 ss.

nell'Appennino pistoiese – avevano fissato, in assenza di patti dotali e di consuetudini familiari, un tetto minimo di 50 lire per la dote e di 25 lire per il corredo. Ma, a detta di alcuni abitanti di Cutigliano, tutti cercavano di accordarsi sull'entità della dote, che, negli anni Sessanta del Cinquecento, poteva raggiungere cifre tra i trenta e i sessanta scudi, di gran lunga superiori ai minimi imposti dagli statuti (1 scudo era equivalente a 7 lire).

I tribunali ecclesiastici si occupavano di doti solo quando si trattava di cause di stupro precedute da promessa di matrimonio, di cui ci occuperemo più avanti. In questi casi il giudice ordinava al seduttore di sposare o dotare la giovane. Nelle istanze d'appello – dapprima di fronte al giudice del tribunale fiorentino e successivamente di fronte a due giudici delegati – presentate da Bernardino di Antonio Belli detto Cavalluccia contro Ginevra di Apollonio, entrambi di Cutigliano, il seduttore Bernardino si rifiutò di pagare la somma stabilita per la dote, tirando in ballo quella rubrica degli statuti che fissava cifre molto inferiori[20]. Di questioni dotali si interessavano soprattutto le autorità secolari, come dimostrano molte disposizioni statutarie che regolamentavano minuziosamente i tempi e i modi di consegna e restituzione delle doti, cercando, inutilmente, di porre un freno alla loro inarrestabile *escalation*. In caso di separazione o di morte del marito, era frequentissimo che nascessero liti tra le rispettive famiglie dei coniugi per la restituzione della dote, che restava di proprietà della donna. Liti talvolta interminabili, che la giustizia secolare poteva risolvere più efficacemente imponendo il pagamento sotto pene corporali o pecuniarie. Tant'è vero che erano talvolta gli stessi giudici ecclesiastici a ricorrere al braccio secolare. È quel che fece Antonio de' Preti, vicario dell'arcivescovo di Firenze negli anni quaranta del Cinquecento, che scrisse al giusdicente locale di Scarperia affinché costringesse un tale Giannino, che abitava in quella località, a pagare la dote promessa alla cugina, «atteso che – così argomentava – la causa della dote dipende dal matrimonio ...

[20] AAF, *CCM*, 17, nn. 4 e 15, anni 1560-1561. La prima sentenza d'appello ridusse la dote da scudi 100 (come previsto dal giudice di Pistoia) a 50. Il processo successivo non si concluse con una sentenza.

et ci par iusto che havendo hauto la donna etiam debba havere la promissa dote»[21].

Vi era un altro tipo di scritta, che niente aveva a che fare con la dote: quella redatta per mettere per iscritto l'impegno assunto da entrambi i partner. Il fine era di cautelarsi non da controversie patrimoniali, ma dall'opposizione familiare o da eventuali cambiamenti d'idea da parte di uno degli sposi. Rappresentava una prova da utilizzare in tribunale per costringere l'altro ad adempiere la promessa. A scriverla erano lo sposo e la sposa (e non il padre di lei) oppure uno solo dei due. Nel primo caso si può supporre che fosse un modo per mettere le famiglie di fronte al fatto compiuto.

«Sia noto e manifesto a chi leggerà la presente scritta come io Margherita figliuola di Gherardo Guardi prometto con giuramento di pigliare per mio legittimo marito il cavaliere Cristofano di Bernardo Rinieri prensente medesimamente [promette] con giuramento di pigliarmi per sua legittima moglie et insieme contraere legittimo matrimonio ... Io Cristofano di Bernardo Rinieri sopradetto affermo e prometto quanto di sopra ...».

Ad opporsi al matrimonio era il padre di Margherita. Se sia stata proprio lei ad avere l'iniziativa di fare la scritta, non possiamo dirlo. Alla domanda del giudice, tesa ad accertare se non fosse stato il suo amato cavaliere di Santo Stefano a suggerirle cosa scrivere nella scritta, rispose «Io lo sapevo prima ... Da più persone et dalla publica voce et fama». Assumendo su di sé ogni responsabilità sottolineava, ovviamente, la sua scelta libera[22].

Se la scritta era redatta e firmata solo dal partner maschile, potevano nascondersi forme di pressione da parte della famiglia di lei per incastrare un giovane di cui si sospettavano le cattive intenzioni. In tal caso, era ancora meglio se si riusciva ad ottenere una scritta di matrimonio, anziché di sponsali. Non si sa chi abbia avuto l'idea di far fare una scritta in cui Lorenzo di Baldassarre Berni di Bibbiena dichiarava di aver preso per moglie Tisbe, una

[21] AAF, *CCrM*, 3, lettera del 19 dicembre 1541.

[22] AAF, *CCM*, 22, n. 10, Cristofano di Bernardo Rinieri *vs* Margherita di Gherardo Guardi, anno 1574. Il giorno dopo l'interrogatorio furono sposati, d'ordine del vicario/giudice, dal parroco di Margherita.

ragazza di sedici anni figlia di un ortolano, senza alcuna dote: se la madre di Tisbe, che altrimenti non avrebbe consentito al giovane di continuare a frequentare la sua casa – così aveva sostenuto Lorenzo in tribunale – oppure se Lorenzo stesso, il quale, stando alla deposizione della madre di Tisbe, avrebbe dichiarato di non voler «dar biasimo» alla fanciulla e alla sua famiglia, ma di volerla sposare. La redazione della scritta non era stata facile. La madre, che non sapeva leggere, aveva sottoposto varie bozze preparate da Lorenzo ad un certo Piero, che faceva il fattore, prima di far vedere al cappellano della pieve di Bibbiena quella che a lei sembrò finalmente soddisfacente:

«Addì octo di octobre 1554. Fassi fede per me messer Lorenzo Berni da Bibbiena come è vera cosa che io ho presa per mia legiptima consorte et sposa per verba de presenti la Tisbe di Jacomino ortolano da Bibbiena et questo dì l'ho tocco la mano et datoli l'anello et tanto dico et confesso essere la verità et per tanto osservare mi obligo in haver' et in persona et mi sottometto dove ragioni si tenessi tanto ecclesiastica come secolare e per fede del vero ho fatto questa di mia propria mano questo dì sopradetto».

Più di così non si poteva ottenere. C'erano i rituali nuziali principali: il tocco della mano e la dazione dell'anello, anche se – sospettosamente – concentrati nel medesimo giorno. C'era, soprattutto, l'impegno di Lorenzo di riconoscere, in sede giudiziaria, la validità di quanto affermato se fosse stato necessario. E, per non sbagliare, si era precisato: tanto nel foro ecclesiastico che in quello secolare. Non ancora soddisfatta, la madre di Tisbe portò la scritta al podestà di Bibbiena, per confrontarla con la portata del grano data da Lorenzo ed essere sicura che fosse stata scritta da lui.

Le precauzioni prese per salvare l'onore di Tisbe e assicurarle il marito si rivelarono efficacissime. La causa fu discussa in prima istanza di fronte al tribunale ecclesiastico di Arezzo e fu successivamente delegata, con breve apostolico, dapprima a Ludovico Epifani canonico della Collegiata di San Lorenzo di Firenze e poi al canonico fiorentino Paolo Nicolini, su istanza di Lorenzo (e presumibilmente della sua famiglia) che chiedeva la nullità del preteso matrimonio contratto con Tisbe. I giudici furono invece unanimi nel riconoscerne la validità, proprio sulla base di quella famosa scritta, che, paradossalmente, non

creava ai giudici nessuna incertezza sull'interpretazione da dare alle parole scritte da Lorenzo: la sua volontà di sposare Tisbe risultava inequivocabile. C'era semmai da discutere sul consenso dato da Tisbe, che non aveva partecipato – neppure con una semplice firma – alla redazione della scritta. Ma, come argomentava l'assessore Giovan Battista dell'Asino, il cui parere era stato richiesto dal giudice subdelegato Nicolini, la scritta era una prova sufficiente della validità del vincolo anche se redatta da un solo partner, perché il consenso di Tisbe al matrimonio risultava dal suo comportamento successivo, pur se espresso «sine verbis». Bastavano i fatti – vale a dire la loro assidua frequentazione come marito e moglie, nota al vicinato – a provare il consenso. E concludeva che, comunque, «semper in dubio pro matrimonio iudicatur»[23].

5. *«Che detto parentado non s'habbia a scoprire ...»*

Al processo, la madre di Tisbe aveva testimoniato che Lorenzo, al tempo dei primi amoreggiamenti con la figlia, le aveva chiesto di tenere la cosa segreta finché lui non si fosse addottorato allo Studio di Pisa. In realtà, tornato da Pisa senza peraltro aver conseguito la laurea[24], continuò a tergiversare e fu a quel punto che la madre prese l'iniziativa della scritta. Accadeva di frequente che si cercasse di mantenere segreto l'avvio di una relazione, per lo più al momento della conclusione del parentado tra il futuro sposo e il padre della sposa. Era il giovane a chiedere di non rendere pubblici, per un certo periodo di tempo, gli accordi presi. I motivi erano i più vari[25], ma nascondevano,

[23] AAF, *CCM*, 15, nn. 1 e 3, anno 1555.

[24] Il suo nome non risulta tra i laureati presso lo Studio pisano: cfr. R. Del Gratta, *Acta graduum Academiae Pisanae*.

[25] Anche di natura politica, che non compaiono però tra le carte processuali. Un caso illustre di parentado segreto è quello di Francesco Guicciardini, che rese pubblico dopo più di un anno il parentado concluso con Maria di Alamanno Salviati, probabilmente perché la famiglia Salviati era nemica dell'allora gonfaloniere (la più alta carica politica cittadina) Piero Soderini. Cfr. F. Guicciardini, *Ricordi, diari, memorie*, pp. 83-84.

spesso, contrasti in seno alla famiglia. Antonio di Pietro Angelo Francolini, di San Miniato, allorquando fu redatta la scritta di parentado con Agostino del Pazienza, padre della sua futura sposa, chiese che «detta scritta non si publicassi et che non si dicessi altro della detta asserta contrazione se non quando Antonio fussi tornato di Ungheria, perché non voleva che il padre o altri prima lo sapessino»[26]. Non erano in gioco questioni di disparità sociale. Agostino era pizzicagnolo (aveva una bottega di generi alimentari) e Antonio faceva il bastiere e stava partendo per la guerra in Ungheria. Forse Antonio sperava di far fortuna in guerra per poter avere un maggiore potere di contrattazione nei confronti della propria famiglia. Dalle carte processuali non emergono le strategie di alleanza che anche i ceti popolari mettevano in atto quando si trattava di decidere il matrimonio di un membro della famiglia. Non sappiamo se Antonio era già stato destinato – dal padre che era ancora in vita – a concludere un altro parentado, più vantaggioso per i suoi. La segretezza poteva rappresentare un utile espediente per prendere tempo e darsi da fare per vincere le resistenze familiari, oppure per aspettare la morte del genitore non consenziente[27]. Le opposizioni non provenivano, ovviamente, solo dalla figura paterna. Luca di MariottoTantini, che faceva il legnaiolo, chiese di mantenere il segreto per evitare che la madre e gli altri parenti «si adirino meco»[28].

Altre volte era l'esigenza di rispettare una sorta di ordine di precedenza tra fratelli e sorelle ad imporre una temporanea

[26] AAF, *CCM*, 19, n. 16, Antonio Francolini *vs* Dianora di Agostino del Pazienza, anno 1567, causa delegata. La scritta era stata redatta dal prete Antonio di Pasquale di Rofia, che ne era stato testimone.

[27] AAF, *CCM*, 24, n. 11, Dianora del fu Antonio Niccolini di Signa *vs* Giuliano di Giovanni Simone, anno 1578. Giuliano voleva mantenere segreta la promessa fino alla morte del padre.

[28] AAF, *CCrM*, 2, anno 1532 (non è indicata la provenienza geografica). È emblematica la dichiarazione resa di fronte ad un notaio e ad alcuni testimoni da un certo Marcantonio Baptifero di Urbino, nel 1528: «... Ve prego tucti che siete qui, lo voliate tener secreto per qualche giorno, che mio padre non lo sappia, che ne pigliaria tanta bisaria oe disturbo, che ne poteria ruynar; ma per mezzo de qualche homo da bene che se poterà mitigar o contentarse de questo che io ho facto», citato in F. BRANDILEONE, *Saggi*, pp. 492-494.

segretezza. I casi a me noti rivelano che erano i fratelli a dover aspettare che si concludesse il matrimonio – o la monacazione – della sorella[29], perché a loro spettava, in assenza del padre, dare la dote alle sorelle prima di prendere moglie. Anche in condizioni economiche difficili la costituzione della dote – come è stato scritto – aveva «comunque la precedenza sulla preservazione del patrimonio ereditario», all'interno di una «logica di un sistema di circolazione controllata delle donne e dei beni dotali, in cui non è possibile ricevere da una parte senza dare dall'altra»[30].

Tutta diversa è la vicenda che ha come protagonisti, nella Firenze del 1550, Camilla – più nota come Caterina di Ancona, che prima di sposarsi aveva fatto la prostituta – e il marito Jacopo di Salvadore Sermanni. Il matrimonio – voluto dal Sermanni, «benestante», che aveva fatto un voto a Dio di sposare una donna di cattiva vita – era stato regolarmente celebrato «per verba de praesenti et anuli dationem», perfino alla presenza di un sacerdote, e consumato. Ma doveva restare segreto, vale a dire che gli sposi non potevano coabitare, finché non si fosse sposata la sorella del Sermanni[31]. Qui il motivo è chiaro: il matrimonio di Jacopo con una ex prostituta, nonostante la forte sensibilità religiosa che lo aveva ispirato, avrebbe danneggiato l'onorabilità della sorella, riducendone le opportunità matrimoniali.

Anche interessi economici potevano giustificare il ritardo con cui si rendeva pubblica la conclusione di un parentado. Un certo Davit di Castello – un sobborgo di Firenze – incalzato dal parroco a dare l'anello a Lisabetta di Francesco Sini, rispose:

«Io non ho la comodità fino a ricolta et così harei caro che questa cosa [la promessa di matrimonio] stessi fra noi tre, perché io ho a resquotere certi

[29] Per un esempio cfr. AAF, *CCM*, 19, n. 11, Bartolomea di Niccolò da Empoli *vs* Bartolomeo di Piero Mazzucchi, anno 1566.

[30] G. DELILLE, *Strategie di alleanza*, p. 288. Nel Quattrocento, tra i membri del patriziato fiorentino vigeva un rigido ordine di precedenza, sulla base dell'età, ma secondo due binari distinti, uno per le femmine e l'altro per i maschi. Si veda L. FABBRI, *Alleanza matrimoniale e patriziato*, pp. 135-139.

[31] AAF, *CCM*, 14, n. 5, Camilla *vs* Jacopo di Salvatore Sermanni, anno 1550.

danari et a ricolta riscossi che io gli harò ce ne andremo a Roma et quivi seguiteremo il facto»[32].

Evidentemente le cose andarono diversamente, dato che Lisabetta fu costretta a ricorrere al tribunale arcivescovile. Ma anche il partner femminile poteva avere interesse a mantenere il segreto, quando, in qualità di vedova, aveva da difendere i privilegi acquisiti. Come Agnola, che il marito aveva lasciato «donna et madonna d'ogni cosa et usufructaria per insino che la stava vedova». Perciò il fratello aveva chiesto di non pubblicizzare il parentado concluso con Gabriello per sei mesi, finché non avesse prelevato quelle cinquanta staia di «roba» che aveva calcolato dalla successiva raccolta[33].

Storie analoghe le ritroviamo nelle più diffuse raccolte di casi di coscienza tra Cinque e Seicento. Lo spagnolo Antonio de Cordoba, dell'ordine dei Frati minori osservanti, presentava il seguente caso:

«Piero s'accordò con Giovanni di dargli in moglie sua figliuola Maria, il quale promise così effettuare doppo alquanti giorni, et fin'a tanto, che gli venisse, o riuscisse un certo negocio, nel che gl'importava molto che non si ritrovassi maritato»[34].

Ovviamente i problemi nascevano quando le cose venivano tirate troppo per le lunghe e non si giungeva mai al fatidico momento di rendere pubblico il parentado, o quando, approfittando della segretezza imposta agli accordi, non si teneva fede agli impegni presi e si abbandonava il partner. Spesso, poi, un'altra storia finiva col sovrapporsi ed intrecciarsi a quella precedente, tenuta segreta, rendendo le cose ancora più ingarbugliate. Così Lucia, orfana di padre, del popolo di San Martino a Leccio, vicino Calenzano, la sera di San Silvestro del 1532 aveva scambiato la promessa con Battista di Andrea Palagi, che aveva chiesto di non darne notizia finché non si fosse sposata sua sorella. Ma il

32 AAF, *CCrM*, 4, anno 1561.

33 AAF, *CCrM*, 2, anno 1535.

34 ANTONIO DE CORDOBA, *Vere decisioni de' dubii, che sono occorsi, o che potessero occorrere d'intorno a molti casi di conscienza*, quest. 46, pp. 131 ss.

fratello di Lucia, passati pochi mesi, non volle aspettare oltre e la promise ad un altro, Baldo di Francesco, «contro a mia voglia», precisò Lucia. Battista se la prese e tanto fece che riuscì a convincere il fratello di Lucia a «licenziare» il nuovo pretendente, Baldo. Dopodiché cominciò a negare di aver promesso di togliere per moglie la Lucia. Perduti entrambi i partner, Lucia fu costretta a ricorrere al foro arcivescovile[35]. Non sappiamo come la vicenda si concluse, perché il giudice non emise alcuna sentenza. Il ricorso alla giustizia servì a placare la sete di vendetta di Battisa e a convincerlo a mantenere la promessa data, senza bisogno di trascinare oltre il dibattimento processuale?

6. *Il tocco della mano*

Dopo la conclusione del parentado solo tra uomini – il pretendente sposo e il padre della sposa – i partner si incontravano finalmente in casa di lei. Lo sposo «andava a vederla»: l'espressione non stava a significare necessariamente che non si erano mai visti prima, bensì che da quel momento – il loro primo incontro formale, alla presenza dei parenti – aveva inizio una frequentazione più assidua e familiare. In quell'occasione si promettevano di prendersi per marito e moglie. Protagonisti del rito erano l'uomo e la donna, i quali si toccavano l'un l'altra la mano dicendosi «buon pro ti faccia» o altre frasi di augurio o di ringraziamento a Dio («ringraziato sia Iddio che tu sei mia moglie»). Il padre della sposa aveva spesso un ruolo di primo piano: andava a stringere la mano allo sposo o ad abbracciarlo, poi lo prendeva per mano per avvicinarlo alla figlia dicendo, a lui, «questa è la tua moglie» e, a lei, «questo è il tuo marito» (l'uso dell'espressione moglie/marito, invece di quella, più corretta, sposa/sposo, era frequente)[36]. La sposa era però presente e

[35] AAF, *CCrM*, 2, 24 marzo 1534.

[36] AAF, *CCM*, 15, n. 14, Maria di Spiglio *vs* Mariotto di Bartolomeo, popolo di Santa Maria a Quarto, anno 1556. A questo punto, dato che era pronto in tavola, Mariotto prese la fanciulla per mano ed «entrorno a tavola et cenorno insieme con li altri convitati et parenti et mezzani».

partecipava, più o meno attivamente, al rito, a differenza di quanto accadeva tra le *élites* fiorentine del Quattrocento, dove, secondo la tradizione germanica, erano coinvolti esclusivamente il padre di lei e il futuro sposo.

Il rito, così modificato, consentiva un maggior protagonismo della figura femminile. Resta, comunque, una profonda asimmetria dei ruoli maschili e femminili, che ha le sue radici in tempi antichissimi. Ce lo conferma anche l'analisi linguistica. Non esiste – ha scritto Emile Benveniste – un termine indoeuropeo per matrimonio. Esistono termini diversi a seconda che si tratti dell'uomo o della donna: «per l'*uomo*, i termini sono verbali; per la *donna*, nominali». L'uomo 'conduceva una donna nella propria casa': la donna che un'altra figura maschile, il padre di lei, gli 'dava'. Manca, invece, un verbo che denoti l'azione di lei di sposarsi. «La donna non si sposa, ma è sposata. Non compie un atto, cambia solo di condizione». Il termine latino *matrimonium* vale solo per la donna e significa appunto l'accesso della fanciulla alla condizione legale di sposa e *mater*, non l'unione legale di un uomo con una donna[37]. I riti nuziali sono chiarissimi a questo proposito e non fanno che confermare il ruolo passivo attribuito alla donna, anche se con alcune differenze a seconda del ceto sociale di appartenenza.

Il toccamano o *dexterarum iunctio* – a Firenze era anche detto impalmamento, vale a dire il congiungersi del palmo delle mani, riferito per lo più all'incontro tra lo sposo e il padre dello sposo – era un gesto così naturale per sancire un accordo e impegnarsi a rispettarlo che lo ritroviamo, fin dall'epoca più antica, tra i popoli indoeuropei, associato sia al momento degli sponsali che a quello del matrimonio. La tradizione ebraica ci ha tramandato Raguel che metteva la mano destra della figlia Sara nella mano destra del giovane Tobia, pronunciando una formula di benedizione che avrà grande fortuna: «Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob, ipse sit vobiscum: Ipse vos conjungat, impleatque benedictionem suam in vobis». Nel matrimonio romano era una

[37] E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, pp. 183-187.

matrona, la *pronuba*, che univa le mani degli sposi e recitava alcune parole solenni[38].

In Toscana e in altri stati italiani del tardo medioevo e della prima età moderna il tocco della mano è il rito caratteristico degli sponsali, col significato di conferma del patto stipulato[39], analogamente al giuramento. Non a caso a Firenze e a Siena si usava anche l'espressione «le giure» per indicare il momento solenne della promessa[40]. Il rito poteva essere ripetuto più volte. Inoltre, non erano solo gli sposi o i parenti presenti a toccarsi la mano. Il gesto veniva ripetuto, dopo la cerimonia degli sponsali, da amici e vicini che, per congratularsi con la sposa o con lo sposo, toccavano la mano dicendo «buon pro ti faccia», e ricevevano in risposta «ben vi vengha». Una volta resa pubblica la conclusione di un nuovo parentado, la comunità era chiamata a parteciparvi esprimendo, col toccamano, la propria contentezza[41]. Quel che contava era la pubblicità dell'atto, più che la sua collocazione in un momento e in un luogo preciso.

I gesti che accompagnavano lo scambio della promessa erano più importanti delle parole. È vero che il diritto canonico non aveva

[38] E. CHÉNON, *Recherches historiques*, pp. 597 ss. Sul significato simbolico dei riti nuziali si veda ora G. ZARRI, *Recinti*, pp. 251 ss. Sulla loro diffusione in Europa cfr. D. OWEN HUGHES, *Riti di passaggio*.

[39] È quanto afferma esplicitamente il procuratore di Francesca di Lorenzo Tempesti, secondo il quale gli sponsali contratti da Francesca con Lorenzo erano stati ratificati dal tocco della mano da parte di Lorenzo. AAF, *CCM*, 21, n. 10, Lorenzo di Giovanni Maselli, fiorentino, *vs* Francesca di Lorenzo Tempesti, anno 1570. Sui rituali in area bolognese cfr. L. FERRANTE, *Il matrimonio a Bologna*. Gli stessi gesti (oltre al tocco della mano, il bacio, il bere e scherzare insieme) avevano anche un significato di pacificazione. Si veda, in proposito, O. NICCOLI, *Rinuncia, pace, perdono*, pp. 235-236. Per la Romagna rinvio a A. TURCHINI, *Legislazione canonica*.

[40] Per Siena cfr. D. BIZZARRI, *Per la storia dei riti nuziali*, p. 618. Per i riti fiorentini rinvio, ancora una volta, a Ch. KLAPISCH -ZUBER, *Zaccaria*.

[41] AAF, *CCM*, 19, n. 16, Antonio Francolini di San Miniato *vs* Dianora di Agostino del Pazienza, anno 1567. Lo stesso uso è presente nel pisano: cfr. S. LUPERINI, *Concubini, adulteri e sposi clandestini*. Ancora nel tardo Settecento, come vedremo, la promessa non era associata ad un momento specifico ma poteva essere ripetuta più volte. Per la diocesi torinese si veda S. CAVALLO, *Fidanzamenti e divorzi*, p. 17.

attribuito alle parole un requisito di validità: il consenso poteva essere espresso anche col semplice cenno del capo. Tuttavia aveva fondato la distinzione tra promessa e matrimonio sul tempo verbale con cui si esprimeva il consenso. Le parole pronunciate al tempo futuro – io ti prenderò per moglie/marito – contraddistinguevano il momento della promessa. Fino al concilio di Trento la distinzione verbale stentò ad affermarsi[42]. Un contadino di Fiesole, nel 1543, affermò di non sapere quali fossero le parole *de praesenti* e quali quelle *de futuro*. Sapeva, però, quali erano le tappe fondamentali della costruzione di un matrimonio, scandite da comportamenti rituali, non da espressioni verbali. Tappe che, non per tutti, erano le stesse: «Prima [lo sposo] la impalma et poi la va a veder et poi giurarla quando si dà l'anello et altri la vanno a veder et dannoli l'anello subito»[43]. All'impalmamento tra lo sposo e il padre o tutore della sposa seguiva l'incontro tra i partner in casa della donna, dove erano questa volta loro due a toccarsi la mano (anche se qui non si dice). Il passo successivo, vale a dire l'immissione dell'anello, da parte dello sposo, nell'anulare sinistro della sposa, poteva anche compiersi quel giorno stesso, accorciando così i tempi di costruzione del matrimonio, oppure in un altro momento. Il contadino di Fiesole sembra dare poca importanza alla scansione, nel tempo, dei riti nuziali; alla loro simultaneità o alla loro successione in tappe distinte. Le possibilità di combinazione sembrano quindi molteplici. Così come i tempi: «Io la tenni quattro anni giurata et l'anno passato gli detti l'anello et consumai il matrimonio»: con queste parole, che esprimono bene l'attesa estenuante della partner, Antonio, figlio di un maestro calzolaio di Siena, presentò al giudice il proprio iter matrimoniale con la povera Margherita[44].

Nell'interpretazione data dal contadino fiesolano, le «giure» non corrispondono al momento della promessa, bensì a quello

[42] Per l'area veneta si veda P. RASI, *La conclusione del matrimonio*, p. 259.

[43] AVF, XXIX, A. 1.

[44] AAF, *CCrM*, 4. Nel frattempo, Antonio aveva preso un'altra moglie: per bigamia fu difatti inquisito dal tribunale fiorentino e condannato al confino nella città e contado di Pisa per dieci anni.

dell'inanellamento. È questo l'unico caso che ho trovato. Tuttavia, anche in una ricordanza quattrocentesca di Bernardo di Stoldo Rinieri le giure sono associate all'inanellamento della sposa[45]. Si può supporre che tra Quattro e Cinquecento l'espressione «l'ho giurata» fosse usata per indicare sia gli sponsali che il dì dell'anello. È un altro segno della flessibilità dei riti nuziali, che sfuggono ad uno schema troppo rigido. Gli stessi gesti – il tocco della mano e l'inanellamento – non sempre consentono di distinguere due momenti successivi, proprio perché potevano essere simultanei o l'uno poteva sostituire l'altro. Inoltre, lo stesso rito poteva essere ripetuto più volte, rendendo difficile attribuirgli una collocazione temporale puntuale. Quel che importava, come vedremo tra poco, era che il rito sancisse lo scambio del consenso rendendolo visibile agli altri: un consenso al matrimonio che era già *in nuce* al momento della promessa. Perciò lo stesso gesto era talvolta associato, indifferentemente, all'uno o all'altro momento[46].

D'altronde il tocco della mano (tra lo sposo e il padre della sposa, tra i partner stessi) e l'inanellamento avevano entrambi un significato simbolico di promessa di fedeltà reciproca. La fede nuziale è rimasta, fino ad oggi, nella liturgia cattolica a simboleggiare la fedeltà coniugale e la fede cristiana. Così come la *dexterarum iunctio* è stata accolta nel cerimoniale religioso delle nozze, dove è il sacerdote ad unire le mani degli sposi –

[45] Il documento, del 1456, è riportato in I. DEL BADIA, *Fidanzamento e matrimonio*, pp. 189-191. Ringrazio Isabelle Chabot per avermelo segnalato, insieme ad un'altra ricordanza del 1384, in cui Alessandro Sassetti annota con estrema precisione le tappe del matrimonio della nipote Lena (orfana di padre): nel giro di due mesi all'impalmamento seguirono le giure, il dì dell'anello, il trasferimento della donna in casa del marito accompagnato dal pranzo nuziale e la «tornata» (temporanea, ma non si specifica la durata) in casa dello zio dove si appronta un altro banchetto. Il documento è conservato in ASF, *Carte Strozziane*, II serie, n. 4.

[46] Per il Friuli e il vicentino cfr. L. CARGNELUTTI, *Il «divorzio» in Friuli*, p. 64; P. RASI, *L'applicazione delle norme del Concilio di Trento*, p. 247 e nota 5; G. PAOLIN, *Monache e donne nel Friuli*, pp. 204, 206; L. MEGNA, *In margine ad alcune carte processuali*, pp. 318, 320, 333. Più in generale, sui riti nuziali dell'area veneta in età pretridentina si veda P. RASI, *La conclusione del matrimonio*.

o ingiungere loro di unirle – prima di dare la benedizione. Ne conserviamo l'immagine attraverso le numerose raffigurazioni dello sposalizio della Vergine alle quali, dal XIII secolo in poi, la Chiesa attribuì una funzione di propaganda per diffondere, nell'area tosco-umbra, il modello religioso del matrimonio che stentava ad affermarsi[47]. Un esempio illuminante è l'affresco del Pinturicchio, attivo soprattutto in Umbria, conservato nella Libreria Piccolomini del Duomo di Siena, che rappresenta il matrimonio di Federico III con Eleonora di Portogallo[48]. Ma il rito fu accolto anche dalla confessione anglicana e da quelle protestanti: dal *Book of common prayer* della Chiesa anglicana, dal rituale della Chiesa di Zurigo, dall'ordinamento della Chiesa di Norimberga e di numerose altre città tedesche[49].

Altri riti furono invece «scacciati dalla chiesa»[50]. In Toscana il tocco della mano era frequentemente accompagnato dal bacio scambiato tra i partner e dal bere insieme da uno stesso bicchiere che poi, in alcuni luoghi, veniva rotto. Il bacio – la cui diffusione, in epoca romana, è testimoniata da una costituzione di Costantino del 319 – stava a suggellare il diritto della sposa sulla metà delle donazioni *ante nuptias* fattale dallo sposo, se costui fosse deceduto prima della conclusione del matrimonio[51]. Aveva, quindi, effetti giuridici che avvicinavano la condizione della *sponsa* a quella della *uxor*. In conseguenza di questi importanti effetti giuridici, che sollecitavano i contraenti a procurarsi una prova scritta dello scambio del bacio, a partire dal IX secolo si assiste ad uno slittamento di significato: l'*osculum* (il bacio) diventa dapprima sinonimo di scrittura contenente una donazione e, più tardi, sinonimo della donazione stessa. Con questo significato lo ritroviamo in molti documenti francesi del

[47] Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Zaccaria*, pp. 131-147.

[48] D. BIZZARRI, *Per la storia dei riti nuziali*, p. 618.

[49] E. CHÉNON, *Recherches historiques*, pp. 603-604. Lo ritroviamo anche nel *Traubüchlein* di Lutero (1529).

[50] F. BRANDILEONE, *Saggi*, p. 498. Sui divieti sinodali cfr. pp. 494-498.

[51] E. CHÉNON, *Recherches historiques*, pp. 587-597. A. BURGUIÈRE, *Le rituel du mariage en France*.

tardo medioevo e in alcuni statuti dell'Italia meridionale, che stabilivano quanto lo sposo era tenuto a dare alla sposa *pro basatico*[52].

In ogni caso il bacio, come il tocco della mano, era considerato un impegno vincolante[53]. Anzi, probabilmente rivestiva un significato simbolico ancora più forte, mimetico della consumazione del matrimonio e quindi del suo perfezionamento. Per questo motivo rappresentava, nell'opinione di alcuni giureconsulti pretridentini, un segno inequivocabile della validità del vincolo coniugale[54]. Al punto che si poteva parlare di matrimonio *per osculum*: bastava baciare violentemente la donna amata, sulla piazza o sul sagrato della chiesa, sotto gli occhi di tutti, cogliendo alla sprovvista lei, ma, soprattutto, i suoi parenti che si opponevano alle nozze. «Donna vasata, donna spusata», ricorda un proverbio calabrese[55]. La tradizione ebbe lunga durata, non solo nell'Italia meridionale[56]. Contro di essa furono ripetutamente emanate leggi severissime. Nel Regno di Napoli – lo si è visto – già Roberto d'Angiò, nel 1332, aveva voluto punire i baci violenti con le stesse pene previste per il ratto. Non è chiaro se, oltre alla perdita dei beni e alla diseredazione, il colpevole fosse anche punito con la morte. Sulla questione le opinioni dei giureconsulti del Regno non erano concordi. In ogni caso la pena di morte non sembra che venisse applicata[57]. Lo stesso accadeva nello

[52] *Statuta privilegia et consuetudines civitatis Caietae* (1552-1554), cap. XI «De basatico, et lucro primi osculi inter coniuges», pp. 103-104. Per gli statuti di Itri (secc. XV-XVI) e di Fondi (1474) cfr. N. TAMASSIA, *Osculum interveniens*, p. 263.

[53] In alcuni luoghi il bacio era dato al momento del matrimonio. Si veda l'esempio urbinate, del 1528, riportato in F. BRANDILEONE, *Saggi*, pp. 492-494.

[54] O. NICCOLI, *Baci rubati*, in particolare p. 225.

[55] R. CORSO, *Patti d'amore*, pp. 64-65.

[56] Esempi secenteschi di baci violenti perseguiti dalla giustizia nel senese e nel bolognese, rispettivamente in O. DI SIMPLICIO, *Peccato penitenza perdono*, pp. 256-257 e in O. NICCOLI, *Baci rubati*, pp. 224-225, 237 ss.

[57] C.A. DE ROSA, *Decretorum M. C. Praxis criminalis cum pluribus decisionibus, per Regia Tribunalia prolatis*, pars II, cap. I, nn. 11-13, pp. 9-10. Cfr. O. NICCOLI, *Baci rubati*, p. 242.

Stato pontificio, secondo quanto riferisce Giovan Domenico Rinaldi, che aveva ricoperto la carica di auditore del tribunale criminale bolognese, il Torrone, dal 1671 al 1676. Solo particolari circostanze aggravanti potevano imporre la pena capitale: altrimenti il reo andava punito con pene pecuniarie e con l'obbligo di remare sulle galere per cinque anni, come previsto dal bando generale emanato dal cardinal legato Benedetto Giustiniani[58].

Bere dallo stesso calice e, successivamente, romperlo era un'antichissima usanza ebraica. Secondo il Talmud il gesto simboleggiava la distruzione di Gerusalemme, di cui bisognava serbare il ricordo anche in un'occasione di festa. Il rito aveva luogo dopo la benedizione nuziale[59]. In Toscana, invece, era celebrato al momento degli sponsali e assumeva il significato di conferma della promessa data, al pari degli altri gesti. Così il procuratore di Dianora, orfana di padre, argomentava la validità degli sponsali contratti con Giuliano, entrambi di Signa, una località del contado fiorentino, aggiungendo che lui l'aveva «sposata et rotto il bicchiere all'usanza del paese et abbracciato il fratello della Dianora per cognato et detto buon pro ci faccia»[60].

Dopo il concilio di Trento il bacio, il bere insieme e la rottura del bicchiere (o del piatto) sembrano accompagnare anche la celebrazione delle nozze, che ormai si svolgeva all'interno della chiesa, alla presenza del parroco. Lo testimoniano i ripetuti divieti emanati dalle costituzioni sinodali di molte diocesi, non solo toscane[61]. Insieme ad altri riti, considerati sconvenienti in

[58] G.D. Rinaldi, *Observationes criminales, civiles, et mixtae*, I, cap. XI, § VI, pp. 584-586. Le pene furono inasprite a metà Settecento: il bando del cardinale Fabrizio Serbelloni comminava la galera perpetua e, se il bacio era stato dato per impedire o contrarre matrimonio (che era quello che accadeva frequentemente), la pena di morte. Cfr. O. Niccoli, *Baci rubati*, p. 244.

[59] K. Hruby, *Symboles et textes.*

[60] AAF, *CCM*, 24, n. 11, Dianora del fu Antonio Niccolini *vs* Giuliano di Giovanni Simone, anno 1578.

[61] Si vedano gli esempi citati in C. Corrain - P. Zampini, *Documenti etnografici*: a Milano (1565), Pavia (1566), Como (1579); Arezzo (1597), Colle Val d'Elsa (1594 e 1671); Anagni (1596), Benevento (1374), Bari (1625); Tortona, in Liguria (1595, 1614, 1623), Genova (1588), dove, in entrambe le località, il brindare insieme era simbolo della promessa; Monreale (1652); Nebbio, in

uno spazio sacro – danze, canti, banchetti, pacche sulla spalla dello sposo, offerta di doni alla sposa, ecc. – furono rigorosamente proibiti. La lotta fu dura, ma, alla fine, vittoriosa. Il cerimoniale fu epurato dagli elementi profani che, in Toscana originariamente associati alla promessa, erano stati trasferiti all'interno della chiesa dove si svolgeva la celebrazione solenne del matrimonio. Il bacio sarà reintrodotto dal concilio Vaticano II.

I gesti avevano un valore probatorio in sede processuale. Come dimostrare, altrimenti, la validità degli sponsali dal momento che la distinzione tra *verba de futuro* e *verba de praesenti* era così poco percepita? come riconoscere l'espressione del consenso reciproco degli sposi se le parole non erano necessarie? Attraverso i gesti. Oltre al tocco della mano e al bacio, anche i doni, nell'opinione comune dei *doctores*, erano il segno dello scambio del consenso[62]. Ad offrire il dono era, ancora una volta, lo sposo. La donna che lo accettava esprimeva la sua volontà di unirsi in matrimonio col donatore, pur non proferendo parola. Se invece lo lasciava lì, sul tavolo, senza prenderlo, significava che non era «contenta» della scelta fatta dalla famiglia. Nelle carte processuali fiorentine troviamo continuamente riferimenti ai doni nuziali, oltre che al tocco della mano, al bere e mangiare insieme e al bacio. I doni rinviano al rito della vestizione della sposa, che simbolicamente segna l'ingresso della donna nel nuovo gruppo familiare del marito. Con gli abiti e i gioielli regalategli dal partner, la sposa rivela pubblicamente la sua appartenenza al marito, non più al padre. Un rito di aggregazione che, significativamente, ha inizio con gli sponsali. Non si tratta, certo, dei lussuosi vestiti e gioielli descritti accuratamente nei libri di ricordi dei mercanti fiorentini, di cui Christiane Klapisch-

Corsica (1614). Per i sinodi francesi cfr. A. BURGUIÈRE, *Le rituel du mariage en France.*

62 T. TREVISAN, *De privilegiis sponsaliorum tractatus*, priv. VI, p. 13. Nella diocesi di Feltre, in segno di consenso lo sposo dava alla sposa una somma di denaro. Come dichiarò un testimone nel 1543, «qua da noi è questa usanza, che quando doi se promette et se toleno per marì et muier, se dano danari in testimonio del matrimonio». Citato in A.M. LAZZERI, «Fiore dalla Piazza vs Domenico Baruchelli».

Zuber ci ha svelato anche il significato – solo simbolico – di riequilibrio degli apporti patrimoniali dei coniugi, che altrimenti avrebbero gravato eccessivamente sulla famiglia della sposa, costretta ad elargire doti sempre più cospicue. Solo simbolico perché, in realtà, abiti e gioielli continuavano ad appartenere al marito, che se ne riappropriava, uno o due anni più tardi, una volta esaurita la funzione di inserimento della sposa nella nuova famiglia[63].

In un solo caso, che ha come protagonisti maschili due cittadini fiorentini, vale a dire appartenenti a quel ceto medio-alto che aveva accesso alle cariche cittadine, si dice esplicitamente che lo sposo, Domenico di Lorenzo Berti, aveva utilizzato i denari ricevuti come anticipo sulla dote per comprare (come era d'uso tra i mercanti del Quattrocento) una collana a Nannina di Giovan Bartolomeo Quaratesi, sua promessa. La dote consisteva in 200 scudi contanti e nella cessione, da parte del padre di Nannina, della sua carica di «veditore di dogana», valutata in altri 200 scudi, da aggiungere ai precedenti nel caso in cui non fosse stato possibile passare la carica nelle mani di Domenico. La vicenda è emblematica della personalità degli uffici in antico regime, che potevano essere trasmessi non solo dal padre al figlio, ma anche dal futuro suocero al futuro genero e rappresentare, al pari di un bene mobile o immobile, un oggetto di scambio matrimoniale.

Ma, tornando ai doni nuziali, è interessante notare che nel corso del processo, che si svolse tra il maggio e l'agosto del 1568, il procuratore di Domenico diede una dettagliata descrizione dei gesti compiuti dai partner che, a suo parere, avevano il valore di conferma degli sponsali tra loro contratti. Non bastava la scritta dotale redatta dal padre di Nannina e firmata da Domenico il 27 gennaio di quell'anno. Bisognava dimostrare che la ragazza

[63] Ch. KLAPISCH-ZUBER, *Il complesso di Griselda*, pp. 153 ss. Due esempi significativi di doni maritali sono quelli di Lotto di Gualfredi Cancellieri, appartenente a una delle più illustri famiglie pistoiesi (anno 1415), e del fiorentino Bernardo di Stoldo Rinieri (anno 1456), rispettivamente in D. HERLIHY, *Pistoia nel Medioevo e nel Rinascimento*, pp. 292-293 e Appendice III; I. DEL BADIA, *Fidanzamento e matrimonio del sec. XV*.

aveva dato il suo consenso agli accordi stabiliti in quella scritta, alla quale non era stata presente. Premesso che «ordinariamente tutte le fanciulle hanno caro di maritarsi et d'uscir dalla custodia delli padri per esser più libere» (su questo punto concordavano sia Nannina che il padre), il procuratore di Domenico, nel ricostruire gli incontri che ebbero luogo tra gli sposi, non tralasciò nessun elemento rituale che potesse servire a convincere della validità della promessa. Il giorno successivo alla redazione della scritta, Domenico si presentò in casa Quaratesi. Il padre di Nannina chiamò la figlia e, in presenza della moglie, le disse: «Nannina questo è il tuo marito» e lei rispose «Se gli è io son contenta» o altre parole analoghe «per le quali lei mostrò di contentarsi di quello che haveva fatto suo padre». Allora Domenico le toccò la mano «come s'usa negli sposi novelli» e le diede un bacio che lei ricambiò. Andato via, tornò poco più tardi e, di nuovo, le toccò la mano, questa volta alla presenza di tre testimoni, oltre ai genitori di Nannina, e restò a cena «a una medesima tavola con la detta Nannina accanto a lei et insieme a quelli di casa». Per i ventidue giorni successivi Domenico continuò a frequentare casa Quaratesi, «a mangiare e bere insieme» e a scherzare con Nannina «come usano gli sposi» e furono visti anche dai vicini. Tutti simboli dell'avvio di una vita in comune. Oltre alla collana, le regalò un anello (che Nannina disse di aver subito restituito) e le mandò «più veste di più sorte acciò che lei pigliassi quella che più gli piaceva» (ma lei dichiarò di non averla accettata). La collana – come l'anello, la catenella, la cintura – erano i segni visibili del legame che univa i partner, del nodo che li stringeva indissolubilmente[64]. Ben poco valore sembra invece essere attribuito al fatto – confermato da tutti i protagonisti – che furono fatte le pubblicazioni in chiesa per due domeniche successive.

La storia di Domenico e Nannina presenta, nella versione datane dal procuratore di lui, un condensato dei comportamenti che erano considerati specifici di un rapporto tra promessi sposi. Sulla base di quei comportamenti era lecito aspettarsi che i partner sarebbero convolati a nozze. Nella versione offerta

[64] R. Corso, *Patti d'amore*, pp. 7-8.

invece da Nannina, dal padre e dal loro procuratore, la sposa non aveva mai manifestato il suo consenso al matrimonio. Non a caso aveva rifiutato di accettare i doni di Domenico[65].

Le altre storie parlano di doni molto più modesti. Raramente di gioielli (anelli, collane); piuttosto di ghirlande per incoronare il capo, che ricordano un uso orientale[66]. Talvolta di abiti e di stoffe; più di frequente di scarpe o di semplici pianelle, che erano delle scarpe di panno aperte dietro. Anch'esso rito di vestizione della sposa – o, più propriamente, «l'accenno, l'inizio» di quel rito, come ha scritto Raffaele Corso[67] – che, tra i contadini, rappresentava comunque un dono impegnativo. Nelle campagne toscane le scarpe si usavano poco: nei giorni di festa e quando faceva molto freddo[68]. Era, quindi, considerato un bene di valore, un regalo importante da offrire alla promessa sposa. Il gesuita e missionario Paolo Segneri scriveva, sullo scorcio del Seicento: «Quante volte per comperare le nappe, i nastri, e le scarpe alla innamorata, si ruba da' giovani parte della raccolta ne' lor poderi?»[69]. Tra i ceti popolari, i doni maschili avevano indubbiamente un più forte valore d'uso, oltre a quello simbolico preminente nel caso delle *élites*. Non c'è traccia di restituzione dei doni, una volta compiuto il rito di aggregazione della sposa.

È assai raro, nella diocesi fiorentina, che le ragazze offrissero a loro volta dei regali al fidanzato. Quando ciò accadeva, si trattava sempre di un fazzoletto da naso – la «pezuola» o «pezzola» – il cui uso, presso le famiglie contadine toscane, cominciò a

[65] AAF, *CCM*, 17, n. 6, Domenico di Lorenzo Berti *vs* Nannina di Giovan Bartolomeo Quaratesi, anno 1568. Non sappiamo i motivi dell'opposizione al matrimonio (non è neppure da escludere che fosse stato il padre a cambiare idea). Il giudice dovette ritenerli più che validi se revocò il precetto da lui stesso precedentemente emanato con cui obbligava Nannina a contrarre il matrimonio *in facie ecclesiae*.

[66] A Sabina, nel Lazio, la corona era indossata dalla sposa al momento del trasferimento nella casa del marito: l'uso fu vietato dai sinodi del 1632 e del 1736. Cfr. C. Corrain - P. Zampini, *Documenti etnografici*, p. 135.

[67] R. Corso, *Patti d'amore*, pp. 37-39.

[68] P. Malanima, *Il lusso dei contadini*, pp. 30-31.

[69] P. Segneri, *Il cristiano instruito nella sua legge*, III, rag. XXX, p. 450.

diffondersi proprio nella seconda metà del Cinquecento. Una giovane di Firenze diede un fazzoletto al partner che le aveva offerto un paio di scarpe[70]. Non era, ovviamente, uno scambio paritario. È più probabile che il dono femminile avesse un suo significato specifico: era, da parte di lei, il primo sì, il segno della sua disponibilità ad unirsi in matrimonio. Così veniva interpretato nel territorio di Bormio, tra Cinque e Seicento, non a caso zona di produzione del lino, con cui si confezionavano fazzoletti di qualità pregiata[71]. Anche nel Friuli del tardo Cinquecento e nella Venezia del Seicento le ragazze regalavano fazzoletti ai loro fidanzati[72]. Come dono in occasione degli sponsali è presente nella diocesi pisana[73]. È anche probabile che vi fosse associato un significato sessuale: il fazzoletto veniva usato dalla ragazza – come ascolteremo tra poco dalla voce del fiorentino Raffaello Cioni – per asciugarsi il sangue dopo il primo rapporto sessuale.

I riti sanciscono il carattere obbligante della promessa e gli effetti giuridici che ne conseguono, perché la rendono visibile agli occhi della comunità. Così la intendono anche contadini ed artigiani, al pari dell'*élite* che dei riti nuziali aveva fatto una manifestazione di sfarzo. Per quasi tutto il Cinquecento i giudici dei tribunali ecclesiastici continuarono ad attribuire importanza a questi riti, a considerarli una prova dello scambio del consenso e quindi ad obbligare i partner a contrarre solennemente il matrimonio. Nel corso degli interrogatori non domandavano quali parole erano state pronunciate, ma se lo sposo aveva toc-

[70] AAF, *CCrM*, 4, anno 1568.

[71] R. BRACCHI, *Il lino delle cento operazioni*, p. 213, citato in O. NICCOLI, *Baci rubati*, p. 240. Altrove, come testimonia il sinodo di Piacenza del 1589, lo scambio di fazzoletti tra promessi sposi aveva la funzione di tener lontani sortilegi e malefici. Cfr. C. CORRAIN - P. ZAMPINI, *Documenti etnografici*, p. 49.

[72] G. PAOLIN, *Monache e donne*, p. 207; D. HACKE, *Marital Litigation*.

[73] S. LUPERINI, *La promessa sotto accusa*, e M. CECCARELLI, *L'attività del tribunale arcivescovile pisano*. A San Miniato, al confine con la diocesi di Pisa, il fazzoletto era dato dalla sposa anche a chi si congratulava con lei. Cfr. AAF, *CCM*, 19, n. 16, anno 1567. Sulla diffusione del fazzoletto in Toscana rinvio a P. MALANIMA, *Il lusso dei contadini*, p. 35.

cato la mano alla sposa e se le aveva fatto dei doni. A Bartolomea, orfana di un mezzadro del Mugello, che opponeva resistenza alla scelta del partner fatta dalla sua famiglia, il giudice chiese «perché stese la mano per tochare l'altra mano a Zanobi, se non haveva animo di pigliarlo»[74]. Ancora più illuminante è la domanda posta ad Agnolo di Luca Lorini di Montegufoni, in una causa del 1536, per verificare le sue intenzioni nei confronti di Caterina: «Interrogato se el detto Agnolo andò a toccar la mano a detta Caterina con animo et intention di toccar la mano alla sua donna, pensando de non haver haver altra donna per moglie fino che a Dio piacerà se non quella, et così quando gli toccò la mano se egli consentì in lei come in vera et legitima moglie»[75]. Nelle parole del giudice, il tocco della mano conferma un impegno che è già matrimoniale, non semplicemente per il futuro. È il segno del vincolo che, da quel momento, è indissolubile. Contiene, *in nuce*, gli obblighi e i diritti imposti alla vita coniugale. Ma c'è anche un altro senso da dare a queste parole. Non sempre ci si accontentava del gesto rituale. Con un comportamento più simile a quello di un confessore, il giudice cercò di indagare l'animo del fedele per scrutarne le intenzioni: in questo caso per accertarsi della volontà di Agnolo di unirsi a Caterina in un vincolo indissolubile. Alla risposta affermativa di lui e, successivamente, di lei, ordinò di solennizzare il matrimonio col rito dell'inanellamento della sposa.

7. *I piaceri dei sensi*

Se il toccamano, il bacio, i doni avevano il significato di conferma del patto matrimoniale – analogamente al giuramento – bere, mangiare, scherzare e conversare insieme simboleggiavano più propriamente una consuetudine di vita in comune, basata sulla familiarità e l'intimità.

La promessa, corredata dai gesti che abbiamo descritto, legittimava innanzitutto l'assidua frequentazione in casa della donna.

[74] AAF, *CCrM*, 3, 13 maggio 1559.

[75] AAF, *CCrM*, 2, anno 1536.

Lucia, orfana di padre, che abitava con la madre e i fratelli nel popolo di San Martino a Leccio, nella sua deposizione di fronte al vicario arcivescovile insistette molto su questo punto, precisando che, dopo lo scambio della promessa, il suo Battista «è sempre continuato di venire a casa a vedermi, come fanno quelli che vanno a veder le spose, et io lo ricevevo come fanno le fanciulle il loro marito, et così ogni volta che lui vi veniva io lo acceptavo et riceveva come mio marito et non altrimenti, et se lui non mi havessi promesso non lo harei acceptato né ricevuto in casa mia»[76]. Era durante quelle visite che gli sposi assumevano comportamenti di coppia, sotto gli occhi vigili di parenti, amici e vicini. Condividere la tavola era un chiaro segno di vita a due. Non necessariamente di una coppia sposata. Gli stessi comportamenti accomunavano i rapporti tra promessi sposi, tra coniugi legittimi, tra concubini. «A uno pane et uno vino» era l'espressione usata dai funzionari fiorentini per individuare, a fini fiscali, le convivenze sotto lo stesso tetto, contraddistinte, appunto, dall'uso comune della tavola, da quel bere e mangiare insieme che ritroviamo continuamente nelle deposizioni dei protagonisti e dei testimoni delle vicende processuali, a confermare l'avvio di un rapporto matrimoniale tra un uomo e una donna.

C'era tuttavia un elemento importante che contraddistingueva il comportamento tra promessi sposi. La frequentazione tra fidanzati non implicava la convivenza: era in casa della ragazza, dove il giovane aveva ormai la libertà di entrare a suo piacimento e di restarci anche a dormire, alla presenza di parenti e vicini, che la coppia mostrava apertamente il grado di familiarità raggiunto. Dormire insieme, nello stesso letto, non significava necessariamente avere rapporti sessuali. Nessuna intimità era possibile nei letti d'antico regime. Un solo letto era comunemente utilizzato da tutta la famiglia: i figli (quando non erano troppo numerosi) dormivano con la testa ai piedi del letto. Se poi vi si aggiungeva un fidanzato, era ben difficile che la giovane coppia potesse lasciarsi andare ai piaceri dei sensi. La deposizione resa da Battista di Giovanni Bevilacqua, bastiere

[76] AAF, *CCrM*, 2, 24 marzo 1534.

fiorentino, esprime bene il senso di ristrettezza provocatogli dal letto di casa di Antonio, battilano, padre di Lisabetta, con cui amoreggiava:

«... più volte essendo nel medesimo lecto lei [Lisabetta] con un fratellino da piè et il padre da capo et appresso detto suo padre monna Caterina sua donna et madre di detta Lisabetta, detto suo padre volse che io entrassi da capo in su la proda [sponda] sua et perché io vi sarei stato con disagio mi posi a sedere in su la cassa et col capo stavo in sul primaccio [materasso] del lecto et così dormivo»[77].

Il povero Battista riusciva a malapena a posare la testa su quel letto, figuriamoci se avesse potuto far altro. Se però in casa abitavano altre persone, a pagamento, allora ci si poteva servire dei loro letti per avere rapporti più intimi. Giovannino, quando si fermava in casa della sua fidanzata, Silvestra, nella parrocchia di San Pier Maggiore, dormiva abitualmente nel letto di Anselmo, tessitore di drappi, che da cinque anni era a pigione in quello stesso appartamento. Una notte Anselmo si svegliò e «sentì che la detta Silvestra si era posta nel letto a lato a detto Giovanni, il che sentendo detto testimone [Anselmo] cominciò a gridare, ma non per questo lei si partì et non volse dire per non si fare malvolere et si raddormentò». L'abitudine a dormire in più persone nello stesso letto consentì ad Anselmo di riaddormentarsi, lasciando i giovani alle loro effusioni amorose. Evidentemente, nonostante dicesse di aver gridato, non considerava eccessivamente scandalosi i comportamenti di Giovannino e Silvestra[78].

Al giovane era quindi consentito condividere la tavola e il letto di casa della promessa sposa, senza che questo implicasse necessariamente il rapporto sessuale. Ma in sede processuale sulle differenze, rispetto ai rapporti coniugali, non si insiste, perché a tirare in ballo la familiarità tra i partner era chi voleva dimostrare la validità della promessa, insistendo, giustamente, sui comportamenti quasi matrimoniali. Compresa, eventualmente, la copula carnale.

[77] AAF, *CCrM*, 3, 27 agosto 1552.

[78] AAF, *CCM*, 22, n. 6, Giovannino di Giovanni *vs* Silvestra di Domenico, anno 1574.

È perciò difficile capire fino a che punto si potesse davvero spingere l'intimità tra fidanzati, quale fosse la soglia di tolleranza, sia da parte della comunità che della gerarchia ecclesiastica, nei confronti di quelli che oggi definiamo rapporti prematrimoniali. C'era sicuramente la consapevolezza, tra i ceti medio-bassi urbani e rurali, dei confini tra lecito e illecito. La promessa legittimava alcuni tipi di contatto sessuale, non tutti, anche in età pretridentina, quando più labile era la distinzione tra sponsali e matrimonio. Di fronte ai giudici, gli uomini rivendicavano il diritto di baciare e toccare le proprie partner: «Come si fa una sua donna, perché mi pensavo che fussi mia», spiegò Paolo di Domenico Rasti di Borgo San Lorenzo[79]. Per Paolo non c'erano dubbi sul fatto che la promessa, al pari del matrimonio, gli attribuisse dei diritti sul corpo della donna. Fino a un certo punto, però. Il prete di San Martino a Leccio, interrogato a proposito della relazione tra Lucia e Battista, riferì in tutta tranquillità al vicario Antonio de' Preti di aver saputo dallo stesso Battista che lui «haveva havuto da lei tutti quelli piaceri che si può haver con una donna in tochar baciar et palpar, salvo che non la ha cogniuta carnalmente»[80]. Ancora più esplicito fu un parroco pisano, pochi anni dopo la conclusione del concilio di Trento, che dichiarò al vicario dell'arcivescovo di Pisa di aver saputo, dal padre di una ragazza, che «Nardo ha praticato in casa sua [del padre] e che in sua presentia l'ha maneggiata, che a tavola si cavava il membro dai calzoni e glielo metteva in mano alla Dianora»[81]. Evidentemente nessun senso del peccato era attribuito a tali comportamenti. Con la stessa tranquillità i fidanzati scendevano in particolari, al cospetto del giudice, precisando che i loro toccamenti non si erano spinti oltre al «mettere le mani in seno» all'amata e all'averle accarezzata la gamba «dal ginocchio in giù»[82]. Il seno, soprattutto, era oggetto

[79] AAF, *CCrM*, 2, anno 1536.

[80] AAF, *CCrM*, 2, anno 1534.

[81] Citato in S. Luperini, *Concubini, adulteri e sposi clandestini*. Il fatto risaliva al 1568.

[82] AAF, *CCrM*, 2, 15 giugno 1535; 16 ottobre 1535; *CCrM*, 3, 27 agosto 1552.

privilegiato di desiderio e di piacere. Anche i poeti popolari del Rinascimento vi dedicavano, d'altronde, grande attenzione. Così scriveva Olimpo da Sassoferrato, attivo nella prima metà del Cinquecento:

«Tenéa madonna discoperto el pecto
fisa mirando le sue poma d'oro,
el ricco et bel lavoro,
et fra sé disse: O quanto seria lieto
l'amante mio fidel saggio e discreto
se toccar le potesse un poco un poco»[83].

Fin qui i piaceri erano considerati leciti: dai fedeli, dal basso clero, dall'alta gerarchia ecclesiastica, nel senso che questa intimità non pregiudicava un eventuale scioglimento della promessa. Perciò chi, in sede processuale, mirava ad ottenere lo scioglimento di un legame aveva tutto l'interesse a descrivere fin nei particolari i contatti fisici che erano intercorsi col partner, ripetendo insistentemente «altro non ho che far seco», anche se c'era già stata la dazione dell'anello, ma non ancora il trasferimento della donna in casa dello sposo[84]. Se infatti si oltrepassavano questi limiti e interveniva la *copula carnalis* le cose diventavano molto più complicate.

Fino al concilio di Trento, come si è detto più volte, l'istituto del matrimonio presunto trasformava la promessa seguita dal rapporto sessuale in matrimonio, impedendo quindi lo scioglimento del legame. La copula, in sostanza, finiva col legare i partner in un vincolo indissolubile, sempre che fosse stata provata nel corso del processo. Non a caso il partner abbandonato ricorreva proprio alla *copula carnalis* per ottenere dal giudice una sentenza di validità del vincolo. Anche pretestuosamente, come veniamo a sapere dalla deposizione di Maria di Mariotto Castaldi che, messa a confronto col suo presunto defloratore, finì col confessare di aver detto il falso, perché credeva «che

[83] Citato in L. MARTINES, *Amour et histoire*, p. 599.

[84] AAF, *CCrM*, 2, anno 1535: manca la sentenza del giudice, che ci avrebbe fatto capire quale importanza venisse attribuita alla copula, rispetto alla cerimonia dell'anello, ai fini della validità del vincolo.

dicendo di haver affar con detto Piero lo harebbe per marito»[85].

I confini tra lecito e illecito avevano dunque conseguenze irreversibili sulla vita di uomini e donne. Più che di peccati della carne, si trattava di comportamenti sessuali approvati o disapprovati a seconda dei fini che si proponevano. Se la storia si concludeva nel matrimonio, la copula era considerata legittima, proprio perché poco netto era il confine tra sponsali e matrimonio. Altrimenti, in caso di rottura unilaterale o di false promesse, il responsabile rischiava di vedersi costretto ad unirsi per la vita ad un partner sgradito od occasionale. La Chiesa cercava difatti di evitare che le coppie di promessi sposi si separassero dopo aver avuto rapporti sessuali tra di loro. Di questo problema si era occupato anche il sinodo provinciale fiorentino del 1517, indetto dall'arcivescovo Giulio de' Medici, il quale aveva posto dei limiti precisi alla frequentazione tra fidanzati. Gli *sponsi* potevano recarsi a casa delle loro *sponsae*, senza però restarci a dormire, al massimo per due volte, finché non avessero provveduto a solennizzare il matrimonio con la dazione dell'anello e le parole *de praesenti*. La disposizione sinodale restò inosservata, come testimoniano le ripetute visite in casa delle spose di cui sono rimaste numerose tracce nei fascicoli processuali. Ma è significativa la motivazione data a questo provvedimento:

«perché molti sposi, da poi che per molti tempi sono praticati insieme, dopo e detti sponsalitii de futuro cercono di solversi et liberarsi, essendo molte volte tra loro, per la diuturna pratica insieme, intervenute cose occulte che hanno fatto li sponsalitii de futuro diventare matrimonio»[86].

Non si condannavano i rapporti sessuali in sé, se finalizzati al matrimonio. Quel che faceva problema era l'implicito attacco all'indissolubilità del matrimonio da parte di quelle coppie di fidanzati che si separavano pur avendo avuto pratica carnale

[85] AAF, *CCrM*, 2, 15 giugno 1535.

[86] *Etruria Sacra*, Sinodo 1517, rub. «De sponsalibus et matrimoniis», cap. II. Il provvedimento fu ripreso dalle costituzioni sinodali emanate dall'arcivescovo di Pisa Onofrio Bartolini de' Medici nel 1530. Cfr. G. GRECO, *Il cappello di Santa Bona*, p. 39.

insieme. In virtù dell'istituto del matrimonio presunto quelle coppie erano ormai già legate indissolubilmente. Perciò bisognava impedirne una frequentazione troppo intima, fin dall'inizio.

Prima del concilio di Trento il matrimonio presunto non aveva vigore e il vincolo creato dalla promessa e dalla successiva copula era considerato nullo solo in presenza di impedimenti dirimenti. Ad esempio, se l'uomo aveva avuto rapporti sessuali con una parente della sua promessa sposa, anche se precedentemente allo scambio della promessa, non poteva sposarla (impedimento di *affinitas superveniens*). È quanto accadde a Raffaello di Guglielmo Cioni e Oretta di Giovan Battista Cerchi, entrambi appartenenti al ceto medio fiorentino. Si conoscevano da circa quattro anni perché Raffaello era amico del fratello di lei e frequentava assiduamente casa Cerchi. Raffaello la domandò in moglie al padre e nel febbraio del 1535, nonostante l'opposizione della propria famiglia, fu redatta la scritta di parentado. Subito dopo Raffaello andò in casa di Oretta a toccarle la mano e dirle «buon pro ci faccia». Dopo pochi mesi non si fece più vedere e Oretta venne a sapere che aveva preso un'altra moglie. Al cospetto del giudice, entrambi ammisero di aver avuto rapporti sessuali completi dopo la scritta di parentado. Seguiamo la deposizione di Raffaello, particolarmente ricca di dettagli:

«La prima volta fu in camera della madre appoggiati a un cassone ritti ritti perché erano [sic] rimasti soli in casa, benché in prima in Firenze et in villa avanti la detta scripta più volte nel lecto io havevo usato seco fra le coscie et non ve lo havevo mai messo drento et questa volta ai piè del cassone ve lo messi drento et lei si nettò con una pezzetta et non mi ricordo se lei tolse detto fazzoletto o della sua manica o della mia tasca. Et la seconda volta fu appiè della finestra impannata [col telaio coperto di panno o carta, che serviva per chiudere la finestra] in capo di scala perché cominciando a scherzare seco la madre di detta Oretta si partì et io la abbracciai così appoggiata al muro. La terza fu nel letto, et altra volta appiè del medesimo cassone».

Raffaello sapeva che le sue minuziose descrizioni non avrebbero potuto danneggiarlo, perché, come testimoniò subito dopo, prima della scritta di parentado aveva avuto rapporti sessuali con la madre di Oretta. Al tempo del parentado, confessò, «non considerai che io non lo potevo fare per haver havuto a far

prima con la madre, perché non sapevo la leggie». Gli venne in mente quando, scoperta la cosa, suo padre lo minacciò di cacciarlo di casa e diseredarlo e gli suggerì, dopo aver preso informazioni «in vescovado e altrove», di raccontare dei rapporti con la madre per potersi «liberare» della figlia. Le informazioni si rivelarono giuste: il 7 agosto 1535 il vicario Antonio de' Preti pronunciò una sentenza di nullità del matrimonio. La madre di Oretta vi aveva dato un contributo decisivo quando, dopo aver negato, anche sotto tortura, di aver avuto rapporti con Raffaello, finì col confessare tutto. Raffaello, forse, non si aspettava di essere condannato a pagare ad Oretta una dote di 150 fiorini (equivalenti a 150 scudi) per la deflorazione della ragazza. Altrimenti avrebbe almeno tentato di negare i rapporti sessuali intercorsi tra loro[87].

Dopo il concilio di Trento, non potendo più ricorrere al matrimonio presunto, la *copula carnalis* cominciò a perdere – molto lentamente, come vedremo – quel significato di perfezionamento del vincolo che le era stato attribuito fin dai tempi di Graziano. I rapporti sessuali tra promessi sposi cominciarono ad essere visti, da parte della gerarchia ecclesiastica, sotto una luce diversa: esclusivamente quella del peccato di carne, anche se sfociavano nel matrimonio. E furono ripetutamente proibiti e condannati dai sinodi post-tridentini. È significativo che alcuni statuti sinodali giungessero a punire la coabitazione e i rapporti prematrimoniali come se si trattasse di un reato di stupro. La condanna dei piaceri sessuali al di fuori del matrimonio non poteva essere più netta. Siamo ben lontani dalla tradizione germanica che aveva attribuito al promesso sposo pieni diritti sul corpo della partner, tanto da considerare adultera la donna che avesse avuto rapporti sessuali con un altro. L'assimilazione al reato di stupro fu però rifiutata dalla Congregazione del concilio, ormai fonte suprema in materia di legge della Chiesa. Essa si pronunciò contro il provvedimento emanato da Carlo Borromeo nella diocesi milanese, che prevedeva appunto la pena dello stupro, pur esprimendo la necessità di punire *graviter*, ad arbitrio dell'ordinario, ambedue i partner. Più di un secolo dopo, il cardinale

87 AAF, *CCrM*, 2, anno 1535.

Prospero Lambertini, che era stato segretario della Congregazione negli anni Venti del Settecento, motivava quel rifiuto col fatto che bisognava comunque riconoscere al fidanzato, non il pieno *dominium* che spettava al marito, ma «un certo jus sopra il corpo della sposa, e in tal maniera che, avendo commercio con lei prima del matrimonio, deve bensì essere gravemente punito, ma non colle pene dello stupro»[88].

I rapporti prematrimoniali furono infatti gravemente puniti: con la scomunica (come suggeriva lo stesso Lambertini), che non era in sé una pena, ma «una procedura di citazione per costringere a venire in giudizio, ... a presentarsi al giudice spirituale, per confessare e abiurare il peccato e ricevere quindi, con la sentenza d'assoluzione, la vera e propria pena: di solito una penitenza pubblica»[89]. All'infamia della scomunica si aggiungeva quella di un rito di penitenza da compiersi sotto gli occhi di tutti, durante la celebrazione della messa solenne, con un cero in mano. Ne abbiamo alcuni esempi nella diocesi pisana, già a partire dalla fine del Cinquecento[90]. Una versione ancora più infamante di questo rito – che consisteva nello stare per ben tre giorni di festa davanti alla porta della chiesa con un cero nero in mano – diffusa nella diocesi di Pozzuoli, vicino a Napoli, fu proibita dalla Congregazione del concilio[91].

Se invece il peccato era occulto e svelato solo nel segreto del confessionale, i vescovi avevano un altro strumento a disposizione per reprimerlo severamente: quello di inserirlo tra i casi a loro riservati, la cui assoluzione veniva così sottratta ai parroci confessori, per evitare che fosse accordata troppo facilmente.

[88] P. LAMBERTINI, *Raccolta di alcune notificazioni*, III, Notificazione V (6 novembre 1735), p. 65.

[89] E. BRAMBILLA, *Giuristi, teologi e giustizia ecclesiastica*, p. 180.

[90] Cfr. S. LUPERINI, *La promessa sotto accusa*. Per gli anni Ottanta del Seicento si vedano i documenti relativi alla diocesi pisana e alla città di Livorno (compresa in quella diocesi), riportati in M.P. D'ALESSANDRO, *Immigrazione a Livorno nel Seicento*, che riguardano però gli sposi legati da rapporti di consaguineità, colpevoli di non aver domandato la dispensa.

[91] Cit. in P. LAMBERTINI , *Raccolta di alcune notificazioni*, III, Notificazione V (6 novembre 1735), pp. 64-65.

Solo i peccati mortali «gravioria, et atrociora» potevano essere inclusi tra i casi riservati: ciò significava un giudizio di condanna assai netto nei confronti dei rapporti sessuali tra fidanzati[92].

Con un sistema di procedure sia pubbliche che segrete la giustizia ecclesiastica post-tridentina cercò di trasmettere ai fedeli il senso di colpa e di peccato associato ai comportamenti sessuali al di fuori del matrimonio. Nelle carte processuali secentesche scompare qualsiasi accenno ai piaceri dei sensi. Le zone erogene del corpo, femminile e maschile, sono definite, dagli stessi protagonisti, «vergognose». Nessun «toccamento», nessun «maneggiamento» sono più consentiti ai fidanzati, nel timore che potessero preludere al rapporto sessuale completo. Non credo invece – come vedremo meglio in seguito – che ciò comportò un'effettiva repressione dei comportamenti sessuali prematrimoniali[93]. Qui si apre un altro problema: quello della concorrenza tra foro ecclesiastico e foro secolare sui reati sessuali di misto foro. Il suggerimento, da parte di alcuni vescovi, di assimilare i rapporti prematrimoniali al reato di stupro fu accolto dai tribunali penali di alcuni stati italiani, i quali, attraverso la configurazione del reato di stupro preceduto da promessa di matrimonio, proprio a partire dal tardo Cinquecento cominciarono ad intervenire in questo campo, infliggendo al partner maschile le stesse pene previste dal diritto canonico nel caso di deflorazione di vergine.

[92] L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, VII, § «Reservatio casuum», dove l'autore riporta, tra l'altro, l'elenco dei casi riservati al vescovo di Alessandria secondo le costituzioni sinodali del 1723, tra i quali erano compresi i rapporti prematrimoniali. Per altri esempi cfr. *Concilium provinciale Beneventanum. Acta* (1571), cap. XXIV, in MANSI, 36 bis, col. 17 e *Constituzioni della prima Sinodo Diocesana di Torino* (1596), p. 18. Anche Carlo Borromeo, nel sinodo provinciale del 1569, aveva riservato al vescovo l'assoluzione di questo peccato. Nei sinodi successivi alla decisione della Congregazione del concilio, pur continuando a denunciare il fenomeno della coabitazione prematrimoniale, Borromeo si limitò ad attribuire al vescovo il potere di imporre pene e censure ai trasgressori. Cfr. i sinodi del 1569, 1579 e 1582 in MANSI, 34, coll. 114, 480, 527.

[93] È questa la tesi di O. DI SIMPLICIO, *Peccato, penitenza, perdono*, pp. 260-290.

8. *L'anello*

D'origine romana, l'anello rimase a lungo associato al momento degli sponsali. L'*anulus sponsalitius* aveva il significato di conferma dell'accordo: pegno, arra che a quell'accordo attribuiva una maggiore forza. Con questo significato fu recepito dalla tradizione germanica. Finché, alla metà del IX secolo, accanto all'anello di fidanzamento compare l'anello nuziale. Per alcuni secoli entrambi gli usi sussistono ed è impossibile distinguere l'uno dall'altro se non è indicato di quale anello si tratta. L'anello è diventato un segno indifferente, non specifico di uno dei momenti di formazione del matrimonio. È a partire dal XIII secolo che comincia ad affermarsi come rito significativo del matrimonio, contemporaneamente all'affermarsi della tradizione del matrimonio mistico: l'anello, simbolo dell'unione mistica della religiosa con Cristo, è, dal vescovo, messo al dito anulare della mano destra della giovane che prende i voti e diventa sposa di Cristo[94]. Tuttavia, in quanto dono da parte dello sposo, ha continuato a contraddistinguere anche il momento degli sponsali.

Si è discusso a lungo, tra gli storici del diritto, sul significato giuridico da attribuire all'anello nuziale. Forma perfezionatrice del matrimonio, richiesta *ad substantiam*, vale a dire necessaria per rendere valido l'atto, oppure semplice forma rituale, *ad solemnitatem*, finalizzata a solennizzare l'unione? O col valore di conferma e di prova del patto nuziale? La grande diffusione della cerimonia dell'inanellamento della sposa e la presenza, tra le fonti notarili e giudiziarie, della formula «per verba de praesenti et anuli immissionem», che stava ad indicare la conclusione del matrimonio, hanno certamente indotto molti storici a considerare il rito dell'anello come elemento giuridico essenziale per la validità del vincolo. Ma Dina Bizzarri ha sufficientemente dimostrato che la *immissio anuli*, al pari delle altre forme rituali, non poteva sostituire lo scambio del consenso su cui la dottrina canonica fondava la validità del matrimonio. L'anello è sem-

[94] Cfr. E. CHÉNON, *Recherches historiques*, pp. 574-587, 614 e ora soprattutto G. ZARRI, *Recinti*, in particolare pp. 270-282.

plicemente «segno esteriore di volontà manifesta, non forma della sua manifestazione». È, come ripetono frequentemente le formule nuziali degli atti notarili, «indicium, testimonium, signum matrimonii contracti». Secondo il giureconsulto quattrocentesco Francesco Accolti, «in Tuscia anuli immissio probat matrimonium»[95]. La donna «riceverà lo annello in segno di legittimo matrimonio»: così si legge in una scritta matrimoniale privata redatta a Firenze nel 1567[96].

Come tale lo ritroviamo nelle cause matrimoniali discusse nel foro ecclesiastico fiorentino. Dell'anello parlano continuamente gli uomini e le donne che si rivolgono al tribunale per ottenere una sentenza di validità del vincolo da loro contratto. Senza anello non c'è matrimonio. Un legnaiolo di Firenze, nella cui bottega aveva lavorato Giovanni di Silvestro, per dimostrare che tra Giovanni e Lucrezia non c'era stato matrimonio, rilascia un attestato – redatto da altra mano perché lui non sa scrivere – in cui sostiene: «fui con lui [Giovanni] quando l'andò a vedere, et fo fede come non li dette l'anello né altro»[97]. Un suonatore di strumenti, chiamato a deporre sul matrimonio contratto a Firenze, alcuni anni prima, dal lucchese Bartolomeo, tessitore di broccati, e Angelica, orfana di un tintore fiorentino, ricorda bene l'atto dell'inanellamento. Dichiara infatti che «come suo amico [di Bartolomeo] andò alle nozze quando detto Bartolomeo dette l'anello alla detta Angelica, e quivi sonò et intervenne con molti altri, de nomi de' quali disse al presente non si ricordare, et vidde dargli l'anello»[98]. Chi non ha l'anello se lo fa prestare[99].

[95] D. Bizzarri, *Per la storia dei riti nuziali*, pp. 613-617. Si veda anche A. Marongiu, *Il momento conclusivo del matrimonio*, pp. 81 ss.

[96] AAF, *CCM*, 17, n. 6 (erroneamente inserita qui), Domenico di Lorenzo Berti *vs* Nannina di Giovan Bartolomeo Quaratesi, anno 1568.

[97] AAF, *CCM*, 17, n. 14, Lucrezia del *quondam* Battista Macetti di Santa Maria del Sasso *vs* Giovanni di Silvestro, anno 1562.

[98] AAF, *CCM*, 14, n. 16, Antonio di Filippo sarto *vs* Angelica del *quondam* Giuliano tintore, anno 1553.

[99] Per altri esempi giudiziari (nel bolognese) e letterari cfr., rispettivamente, L. Ferrante, *Il matrimonio a Bologna*, e A. Marongiu, *Il momento conclusivo del matrimonio*, pp. 81 ss.

Francesco se lo fa dare da un certo capitano Ambrogio un giorno che erano a tavola, insieme con altre persone, in casa della donna di Francesco, Caterina, orfana di un barbiere fiorentino. «Et dalhora in qua io mi sono sempre creduto [sic] che e sia mio marito»: dice Caterina al giudice[100]. Oppure è la sposa, o qualcuno dei suoi parenti, che si preoccupa di dare l'anello allo sposo, il quale difficilmente potrà sottrarsi al rito. Come sembra sia successo ad Amedeo dalla Valle – stando alla sua deposizione – che, dopo essere stato invitato a cena a casa di Leggiadra, insieme ai parenti di lei e ad un prete, fu poi condotto in una chiesa lì vicina dove – così racconta al giudice – «sposai detta Leggiadra mettendogli l'anello in dito che me lo prestò la madre della Leggiadra». Tornati tutti insieme a casa, vi restò a dormire (da solo, su una panca) per un paio d'ore. Resosi conto, finalmente, di quanto era accaduto, se ne andò via risentito e non si fece più vedere[101].

Non ha importanza di che tipo di anello si tratti: se di metallo nobile o di vile qualità, se impreziosito da una pietra oppure no. È raro che qualcuno si dia la pena di descriverne i particolari. Lo fa, eccezionalmente, Piero di Giuliano Serigatti, di Firenze, in una scritta matrimoniale dalla datazione controversa, dove si precisa che l'anello è d'oro, vale cinque lire ed è fatto di «due mane legate insieme che tengano un quore in quel mezzo»[102]. Una perfetta rappresentazione del vincolo d'amore che univa Piero e Ginevra (anche se destinato a spezzarsi). Si trattava probabilmente di un modello abbastanza comune: un esemplare si può ammirare al museo del Bargello di Firenze.

In mancanza di meglio, perfino un ditale per cucire può servire allo scopo. È difficile interpretare il senso della deposizione rilasciata da Michele di Tommaso, abitante a Carmignano, che dopo aver raccontato dettagliatamente al giudice gli incontri

[100] AAF, *CCrM*, 2, 9 giugno 1535.

[101] «... et poi mi risentì et non feci motto a nessuno et me ne andai a casa et mai poi mi sono tornato né l'ho più vista né mancho mi curo di vederla»: AAF, *CCrM*, 4, anno 1568.

[102] AAF, *CCM*, 22, n. 1, Ginevra di Giovanni Baccini *vs* Piero di Giuliano Serigatti, anno 1572.

segreti avuti con la figlia del podestà del suo paese, Giuliana, grazie anche alla complicità di una vecchia serva, aggiunge che un bel giorno la ragazza gli disse: «datemi uno anello da cucire, non per matrimonio, ma acciò che venendo mai in luogho di ragione perché tu non capiti male io dirò che tu sei mio marito». Michele veramente avrebbe preferito darle una pietra preziosa, una turchese («turchina»), ma lei non volle accettare. Poteva davvero bastare un ditale per far credere al giudice, nel caso fossero stati scoperti (Giuliana era anche rimasta incinta, ma dell'eventuale parto non si dice nulla), di essere marito e moglie? Qualche dubbio doveva averlo lo stesso Michele che, per precauzione, preparò anche una scritta dove affermava di «haverla tolta per donna et haverli dato l'anello» e la consegnò (non sappiamo quando) al padre di Giuliana. Dopo ben otto anni dall'inizio della loro storia d'amore Michele si decide a citare in giudizio Giuliana per accertare «se questo è matrimonio o no». Forse perché quella storia si era nel frattempo conclusa su iniziativa di lei? Il giudice procede alla citazione della donna e del padre: ma le carte processuali si arrestano qui, senza darci la possibilità di conoscere la versione della controparte e il parere del giudice su una vicenda alquanto insolita[103].

L'anello non poteva sostituire lo scambio del consenso tra i partner, ma ne rappresentava un elemento di prova di cui si servirono ampiamente utenti e giudici dei tribunali ecclesiastici in età pre-tridentina, ben più consistente delle parole pronunciate per esprimere il consenso. Non esisteva difatti una formula unica per dire la propria volontà di unirsi in matrimonio. Le parole erano diverse e, soprattutto, soggette ad interpretazioni diverse. «Io non voglio altra donna/altro uomo che te» era un'espressione comune. Ma sul significato da attribuire al verbo «voglio» le interpretazioni dei giureconsulti del tempo erano discordanti. Stava ad indicare un'intenzione o la volontà di contrarre il matrimonio in quel preciso momento? Esprimeva insomma un consenso per il futuro o per il presente? Si è già detto di quel contadino di Fiesole che, nel 1543, affermava di non sapere quale fosse la differenza tra *verba de praesenti*

[103] AAF, *CCrM*, 3, 10 dicembre 1560.

e *verba de futuro*. Il giureconsulto veneto Tommaso Trevisan attribuiva questa difficoltà esclusivamente alle donne, le quali, ancora sullo scorcio del Cinquecento, ignoravano «quae sint verba de praesenti, quae de futuro, quae important et constituant matrimonium et quae sponsalia, quae obligent et quae non». Suggeriva, perciò, di attenersi alle consuetudini locali che fondavano la distinzione sui gesti più che sulle parole[104].

Tuttavia l'anello, da solo, non bastava a provare il contratto matrimoniale. A questo gli storici non hanno prestato molta attenzione. Eppure la questione delle prove era stata oggetto di vivaci dibattiti, come abbiamo visto, tra i giureconsulti tardomedievali: tra i canonisti come tra i civilisti, alle prese con l'arduo compito di ricorrere a delle presunzioni, laddove mancassero i testimoni che potessero confermare l'avvenuto scambio del consenso *per verba de praesenti*. Già Baldo degli Ubaldi aveva sostenuto che per il diritto civile – interessato a provare la legittimità dei figli – erano considerati segni del matrimonio il trasferimento della donna in casa del marito, dove fosse stata trattata come moglie, e il fatto di portare pubblicamente un anello *tamquam uxor*. Agostino Berò, verso la metà del Cinquecento, anticipando le decisioni tridentine, aveva precisato che la dazione dell'anello doveva avvenire *in facie ecclesiae*, alla presenza del parroco e di amici e consanguinei; se invece si faceva dopo lo scambio della promessa, senza altri indizi, non si poteva presumere il matrimonio. Più sbrigativamente, Tommaso Trevisan si era limitato ad affermare, citando il tedesco Ulrico Zasio (1461-1535), che l'anello provava il matrimonio «aliis coniecturis concurrentibus»[105]. Dubito che Agostino Berò, che era bolognese, si riferisse ad una consuetudine diffusa nella sua città. Alcuni processi bolognesi del Cinquecento ci dicono che l'anello era dato in una pluralità di luoghi, non necessariamente sul sagrato della chiesa e alla presenza del prete. Gli

[104] T. TREVISAN, *De privilegiis sponsaliorum tractatus*, priv. V, nn. 20-25, f. 10v. Poco dopo, tuttavia, si riferiva sia alle donne che agli uomini «iuris imperiti»; cfr. n. 29, f. 11r.

[105] BALDO DEGLI UBALDI, *Consilia sive responsa*, III, cons. 195, f. 56r-v; A. BERÒ, *Quaestiones familiares*, quaest. VI, f. 11r; T. TREVISAN, *De privilegiis sponsaliorum tractatus*, priv. VI, n. 10, f. 13r.

statuti di Bologna del 1454 richiedevano – questo sì – che l'inanellamento avvenisse in pubblico[106]. È vero che la chiesa rappresentava il luogo pubblico per eccellenza, ma poteva bastare la presenza di testimoni per conferire pubblicità all'evento. Poco importava, insomma, se l'anello era donato in casa, nei campi, sull'aia, in bottega o altrove. Non a caso i sinodi diocesani post-tridentini dovettero ripetutamente ricordare ai fedeli l'obbligo di celebrare il matrimonio in chiesa. Basta scorrere i libri matrimoniali tenuti dai parroci – in modo sistematico solo molti anni dopo la promulgazione dei decreti tridentini – per rendersi conto di quanto fosse difficile sradicare l'uso di sposarsi in casa.

L'anello rappresentava quindi un elemento di prova solo se unito ad altri indizi che facessero presumere l'avvio di un rapporto coniugale, oppure se dato in pubblico al momento dello scambio del consenso *de praesenti*. Evidentemente si sentiva il bisogno di distinguerlo dal dono dell'anello che lo sposo usava fare al momento del tocco della mano. Caterina Catani, di Mantova, e Bernardo Fantini, di Bergamo, si erano sposati a Firenze nel 1552 di fronte al notaio e a due testimoni. Il notaio aveva redatto l'atto in cui si precisava che il matrimonio era stato contratto «per verba de praesenti et anuli datione et receptione mutuo consensu ac amore». Più di dieci anni dopo, sulla base di quell'atto pubblico e della copula che nel frattempo aveva confermato il matrimonio, il vicario Guido Servidio aveva giudicata legittima la loro unione e obbligato Bernardo a coabitare con la moglie[107].

Caterina e Bernardo si erano sposati pubblicamente. La maggior parte dei fedeli, nel Cinquecento, era perfettamente consapevole della distinzione tra un matrimonio pubblico e uno segreto. La necessità di una forma pubblica, pur se non richiesta dalla dottrina della Chiesa come condizione di validità, era tuttavia percepita dalle coppie perché, in caso di contestazioni, avrebbe assicurato gli effetti giuridici che dal matrimonio scaturivano. Le numerose controversie matrimoniali portate di fronte al

[106] Cfr. L. FERRANTE, *Il matrimonio a Bologna*.

[107] AAF, *CCM*, 18, n. 11, Caterina Catani *vs* Bernardo Fantini, anno 1565.

foro ecclesiastico obbligavano gli sposi a cautelarsi. Bisognava disporre di prove che certificassero l'avvenuto scambio del consenso tra i partner, soprattutto se dall'unione erano nati dei figli. Camilla Sufferoni se ne rese conto dopo aver scoperto di essere incinta di Luigi Rossi, col quale conviveva da cinque anni. E domandò a degli amici se poteva essere considerata vera moglie di Luigi avendo avuto da lui l'anello. La risposta fu che lo era davanti a Dio, ma non davanti agli uomini e alle loro leggi, civili ed ecclesiastiche. Quindi Luigi, in presenza degli amici, dopo aver preso l'anello dalle mani di Camilla, glielo infilò di nuovo nel dito dicendo «tu es mea uxor sine aliquo dubio» (questa è almeno la versione data dal procuratore di Camilla). La donna pronunciò parole analoghe. L'atto dell'inanellamento fu così ripetuto, in pubblico, «ad maiorem cautelam». Ciò avrebbe garantito, per il diritto civile e canonico, la legittimità del figlio che stava per nascere, allo stesso modo in cui l'atto notarile avrebbe provato il matrimonio di Caterina Catani con Bernardo Fantini. Ma non bastava ancora. C'era un altro livello di pubblicità, che qui mancava: la partecipazione dei parenti, ai quali si offriva poi un pranzo per festeggiare gli sposi. Tra i ceti più elevati (che avevano a disposizione molti altri strumenti per assicurare la pubblicità di un matrimonio) i banchetti nuziali erano diventati soprattutto un mezzo di ostentazione; tra quelli popolari erano ancora un modo per rendere visibile, agli occhi della comunità, la formazione di una nuova coppia.

L'assenza dei parenti era spesso il segno di matrimoni contrastati. Luigi, sollecitato dal suo parroco, al tempo del precetto pasquale, a solennizzare il matrimonio con Camilla (nessun dubbio sulla sua validità), rispose che «lo teneva secreto per respecto del fratello, et che aspettava il tempo a manifestarlo». Fu quindi regolarmente confessato e comunicato. Era il 1556. Anche il prete considerava Camilla e Luigi come marito e moglie e non come concubini, in virtù del dono dell'anello fatto alla presenza di testimoni[108]. Dal punto di vista giuridico, la questione era

[108] AAF, *CCM*, 17, n. 2, Camilla del *quondam* Matteo Sufferoni detta la Spiritata *vs* Giovanni del *quondam* Bernardo Rossi (fratello di Luigi), anno 1559. La sentenza dichiarò valido il matrimonio e legittimo il figlio.

controversa. Agostino Berò, come abbiamo visto, era giunto a considerare privi di effetti giuridici i matrimoni contratti all'insaputa dei consanguinei, pur se di fronte a testimoni. Una sentenza del foro arcivescovile fiorentino si era uniformata al suo parere, nel processo intentato dal nobile Francesco Pitti contro la sua serva. La forte disparità sociale aveva sicuramente influito sulla decisione del giudice. In altri processi, in cui non erano in gioco interessi patrimoniali considerevoli, la presenza o l'assenza dei parenti al momento della celebrazione del matrimonio non ebbe invece alcuna rilevanza processuale.

Quel che importava era che l'anello fosse dato in pubblico. Se di fronte a dei testimoni, erano i partner stessi che pronunciavano le parole del consenso. Se di fronte al notaio o al prete, erano costoro che domandavano agli sposi se acconsentivano al matrimonio. In tal caso le risposte si limitavano a «Messer sì». Almeno dai primi decenni del Cinquecento, il prete interveniva talvolta ai matrimoni dei ceti rurali e urbani medio-bassi della diocesi fiorentina, con una funzione, tuttavia, analoga a quella esercitata dal notaio tra i ceti medio-alti. Soprattutto nelle piccole comunità rurali era il prete, più che il notaio, a redigere atti pubblici o privati, comprese le semplici scritte matrimoniali in cui si stabiliva l'entità della dote. Ad accomunarli era anche l'appellativo di «ser» – diminutivo di messer – con cui ci si rivolgeva all'uno e all'altro, indifferentemente[109]. La presenza del prete, quindi, non conferiva al contratto matrimoniale una particolare forma religiosa. Ne sanciva, piuttosto, la pubblicità. Inoltre la benedizione non veniva data al momento dello scambio del consenso, ma qualche giorno più tardi, quando si celebrava, questa volta ovviamente in chiesa, la messa del congiunto.

Ciò non significa che il matrimonio non fosse vissuto come un evento profondamente religioso, anche prima del concilio di Trento[110]. Le regole, però, erano date dalle consuetudini sociali, non dalle autorità ecclesiastiche.

[109] Cfr. L. MARTINES, *Lawyers and Statecraft*, p. 29.

[110] Per alcuni esempi significativi di un bisogno di sacralità del rito matrimoniale, proveniente dal basso (nella letteratura popolare quattro-cinquecentesca,

9. *Il matrimonio come processo*

Il carattere del matrimonio come un processo concluso per tappe, più o meno ravvicinate nel tempo, che non si esaurisce in un solo atto ma si dispiega in una sequenza, non necessariamente uguale per tutti, emerge chiaramente dai processi fiorentini[111]. Una sequenza ben più complessa delle due fasi – *sponsalia per verba de futuro* e *sponsalia per verba de praesenti* – individuate da Pietro Lombardo sullo scorcio del XII secolo. La definizione di matrimonio data, sul finire del Cinquecento, da un medico di Colle Val d'Elsa, Francesco Tommasi, rinvia immediatamente a quel passo dell'Ostiense che ho già citato. Anche secondo Tommasi il matrimonio «per gli sponsali s'incomincia, per l'espressione della viva voce del sì si ratifica, e per la copula carnal si consuma», che era, in fondo, ancora il matrimonio per tappe pensato da Graziano, reso perfetto dalla consumazione, ma già *in nuce* al momento degli sponsali[112].

È questa percezione del matrimonio che sembra diffusa tra chi si rivolgeva ai tribunali ecclesiastici. Lo scambio della promessa non era solo un impegno per il futuro, ma molto di più. D'altronde lo stesso carattere vincolante attribuito dalla Chiesa alla promessa – scioglibile solo per motivi gravi – lasciava spazio ad interpretazioni più audaci. La promessa era l'atto costitutivo del matrimonio, che dava avvio ad un nuovo rapporto di coppia. Da quel momento i partner si consideravano marito e moglie. Da quel momento la donna non poteva frequentare altri uomini (ma non viceversa: solo per il sesso femminile il rapporto coniugale era esclusivo). Da quel momento alla coppia era consentito comportarsi con familiarità e avere contatti fisici. Da quel momento parenti, amici e vicini riconoscevano la legittimità dell'unione. La promessa non implicava però ancora la convivenza. Gli sposi

nel formulario di contratto matrimoniale di un notaio fiorentino di tardo Quattrocento), si veda G. ZARRI, *Recinti*, pp. 311-315.

[111] Cfr., per la Francia del Cinquecento, B. GOTTLEIB, *The Meaning of Clandestine Marriage*.

[112] F. TOMMASI, *Reggimento del padre di famiglia*, p. 57. Sull'autore si veda M. BERENGO, *Un agronomo toscano del Cinquecento*. Per il passo dell'Ostiense, ripreso da G.P. Lancellotti, cfr. *supra*, parte II, Prologo.

si frequentavano in casa della donna, dove l'uomo aveva libertà di accesso, di giorno e di notte.

Perché la coppia potesse essere riconosciuta come legittima era necessario che la promessa fosse pubblica. Non diversamente dalle *élites*, i ceti popolari erano consapevoli dell'importanza che avevano certi rituali, sia per dare visibilità alla coppia, sia per assicurare il rispetto degli accordi patrimoniali. Per donne e uomini, a qualunque ceto sociale appartenessero, solo la promessa data in pubblico aveva conseguenze sociali ed effetti giuridici: le stesse conseguenze e gli stessi effetti che la dottrina canonica attribuiva allo scambio del consenso al tempo presente. Lo conferma il fatto che in determinate circostanze, come abbiamo visto, era necessario tenere segreta la promessa per un certo periodo di tempo. Di fronte a Dio e alla propria coscienza quella promessa segreta era già vincolante, ma non di fronte al «mondo». Perciò era necessario ripetere il rito in pubblico. Ma si trattava, appunto, di una ripetizione, e come tale era chiaramente percepita dai diretti interessati[113].

Se quindi era la promessa (pubblica) a legittimare una nuova coppia e a produrre effetti giuridici, era inevitabile che la distinzione tra sponsali e matrimonio non emergesse chiaramente. Ne ritroviamo numerose tracce nel linguaggio usato dai protagonisti delle vicende processuali, ma anche dai loro procuratori e dagli stessi giudici. *Sponsus* e *sponsa* sono usati al posto di *maritus* e *uxor*, così come *sponsalia* e *matrimonium* sono spesso intercambiabili. Gli stessi rituali che caratterizzavano i due istituti – il tocco della mano e l'inanellamento – non erano, nelle deposizioni delle parti in causa e dei testimoni, ben distinti l'uno dall'altro. A noi, che vorremmo capire di quale dei due momenti si trattava, le loro parole appaiono spesso confuse. In realtà, dal punto di vista della costituzione del vincolo – su questo venivano interrogati – non aveva nessuna importanza distinguere promessa e matrimonio, tocco della mano e inanellamento. Più

[113] Lo stesso accadeva in caso di matrimonio, in età pretridentina: lo scambio del consenso veniva ripetuto in pubblico affinché la nuova unione fosse riconosciuta dalla comunità. Cfr. P. Rasi, *La conclusione del matrimonio*, pp. 268-269.

importante era addurre delle prove dell'esistenza del vincolo. Ed è significativo che queste prove non facessero mai riferimento ad un atto preciso, compiuto in un determinato giorno e in un determinato luogo, in cui si dovevano pronunciare certe parole e non altre, alla presenza o meno di altre persone. Tutto questo era ritenuto superfluo. Era invece necessario dimostrare che una coppia aveva assunto comportamenti familiari e intimi caratteristici di un rapporto tra marito e moglie. Sotto gli occhi di tutti[114]. A quei comportamenti, per la loro qualità di «presunzioni», facevano difatti ricorso i giuristi pratici per dimostrare la validità del matrimonio in assenza di una cerimonia pubblica.

La creazione del vincolo, in conclusione, non era associata ad un atto specifico, perché non era individuata in un'espressione verbale pronunciata in un tempo e in un luogo definito – come richiesto dalla dottrina canonica – ma in una serie di comportamenti, diluiti nel tempo e nello spazio, che davano visibilità alla formazione di una nuova coppia. In una causa pisana del 1571 (quindi successiva alla promulgazione dei decreti tridentini) un testimone affermò di aver sentito dire «pubblicamente che Francesco *havea preso* o per dir meglio *pigliava* per sua moglie Bartolomea»[115]. Sposarsi non era un atto riducibile in un tempo e in uno spazio circoscritto, ma un processo costituito da più fasi. Donne e uomini sapevano bene che per concludere un matrimonio – dopo averlo avviato con lo scambio della promessa – erano necessari la dazione dell'anello, l'allestimento di uno o più banchetti nuziali e, soprattutto, il trasferimento della sposa nella casa del marito. «Menare donna», che in genere implicava la consumazione, era l'atto che concludeva la sequenza matrimoniale e dava inizio alla convivenza sotto lo stesso tetto (e non più alla frequentazione in casa della sposa).

All'interno di questo processo, le tappe successive alla promessa non fanno che ratificare, confermare quel che già gli sponsali avevano stabilito: la formazione di una nuova coppia. Tappe

[114] Per l'area veneta si veda P. Rasi, *L'applicazione delle norme del Concilio di Trento*, pp. 248-249.

[115] Citato in S. Luperini, *Concubini, adulteri e sposi clandestini*.

superflue, dunque? Certamente no. Proprio perché il matrimonio era un 'farsi', lasciava ai protagonisti ampi margini di intervento per adattare alle proprie esigenze i tempi e i modi di costruzione della nuova coppia. La dilatazione dei tempi consentiva una pubblicità e partecipazione all'evento via via maggiori, soprattutto nei casi in cui bisognava tenere segreta la cosa per un certo periodo. Dava inoltre la possibilità di recuperare le risorse finanziarie necessarie, prima di tutto alla costituzione della dote, che rappresentava sempre un onere gravoso per la famiglia della sposa. Permetteva infine – qui in sintonia con la dottrina canonica – di sciogliere il vincolo, se, per gravi motivi, fosse intervenuto qualche ripensamento prima della conclusione del matrimonio. A patto che non ci fosse stata consumazione. Solo il rapporto sessuale rendeva indissolubile il matrimonio. La lezione di Graziano, che non a caso affondava le radici nelle tradizioni germaniche, era ancòra viva. Per questo motivo era preferibile che l'intimità tra gli *sponsi* non oltrepassasse certi limiti: per lasciare aperta una via d'uscita, nel caso ce ne fosse stato bisogno.

Il concilio di Trento, che alla dilatazione dei tempi preferì la concentrazione in un unico momento, quello dello scambio del consenso *de praesenti*[116], riuscì solo in parte a modificare questa percezione del matrimonio, così profondamente radicata non solo nella cultura 'bassa', ma anche nell'antica dottrina della Chiesa. Riuscì sicuramente ad imporre una più forte distinzione tra sponsali e matrimonio. Ancora una volta il linguaggio riflette i mutamenti in atto. Ne sono un esempio significativo le correzioni apportate alla trascrizione, redatta da un notaio arcivescovile, della deposizione di due giovani fiorentini che, di comune accordo, chiedevano al vicario di sciogliere la promessa da loro precedentemente contratta. Nella trascrizione si affermava – con un linguaggio che esprimeva efficacemente la sovrapposizione delle norme ecclesiastiche alle consuetudini locali – che il giovane Jacopo di Battista tessitore di pannilana aveva contratto *matrimonio per verba de futuro* col padre di Francesca, che fa-

[116] Cfr. A. PRÒSPERI, *Tribunali della coscienza*, pp. 650 ss. e, dello stesso autore, *I sacramenti in età tridentina*.

ceva il peducciaio, cioè vendeva zampetti di animali macellati, un cibo assai popolare nella cucina toscana. Il matrimonio era stato successivamente pubblicato in chiesa per tre volte come richiesto dai decreti tridentini. Poi, «per iuste cause moventi l'animo loro», si erano pentiti e non volevano «seguire avanti in detto matrimonio». Fin qui, si può supporre che il notaio riportasse fedelmente la deposizione di Jacopo. Ma il problema è che lo stesso giudice si espresse in termini analoghi: ascoltate le parti, dichiarò nullo il *matrimonium* da loro contratto e diede licenza di sposarsi con altri. Era il 19 febbraio 1568, ben quattro anni dopo la promulgazione degli statuti tridentini. A ricoprire la carica di vicario era il canonico fiorentino Jacopo degli Aldobrandini. Non è, questo, l'unico caso in cui i vicari arcivescovili, e i loro notai, abbiano usato *matrimonium* al posto di *sponsalia*. La cosa era frequente, anche in altre diocesi, ancora negli anni immediatamente successivi al concilio di Trento[117]. Purtoppo non sappiamo a quando risalgono le correzioni che furono poi apportate al nostro testo. Qualcuno – non il notaio, perché la scrittura è d'altra mano – dovette accorgersi delle evidenti incongruenze e si preoccupò di sostituire alla parola matrimonio quella più corretta di «sponsalii» o «sponsalitii»[118].

Dagli anni Settanta, nel linguaggio di giudici, notai e procuratori, la distinzione tra sponsali e matrimonio comincia a farsi più chiara. *Sponsus* e *sponsa*, da un lato, e *maritus* e *uxor*, dall'altro, non sono più usati indifferentemente ma indicano due momenti della formazione del matrimonio che hanno effetti giuridici profondamente diversi. Comincia a diffondersi il termine *sponsali* o *sponsalitio de futuro* per designare la prima fase. Le cause per inadempienza della promessa, prima difficilmente distinguibili da quelle per validità o nullità del matrimonio, assumono una fisionomia più precisa. Per far sì che la dottrina di Pietro Lombardo si affermasse pienamente tra le stesse *élites* ecclesiastiche locali, era stato necessario che il concilio di Trento innovasse a

[117] P. Rasi, *L'applicazione delle norme del Concilio di Trento*, pp. 258-259. D'altronde abbiamo visto come anche tra i giureconsulti vi fosse difficoltà a distinguere i due momenti.

[118] AAF, *CCrM*, 4, anno 1568.

tal punto la forma di celebrazione del matrimonio, da rompere ogni ambiguità tra promessa e matrimonio.

Questo mutamento si riflette, come è ovvio, anche sui fedeli. Contadini, artigiani, lavoratori sottoposti, informati più o meno rapidamente delle novità tridentine, si sforzarono di inserire le nuove forme di celebrazione all'interno delle vecchie consuetudini nuziali. I nuovi riti si aggiunsero a quelli di più antica data, senza sostituirsi ad essi. Ne risultò, talvolta, una curiosa commistione di vecchio e nuovo, in cui si intuisce la difficoltà di adeguarsi ad una diversa concezione del matrimonio, anche da parte degli stessi procuratori. Ancora nel 1571, un procuratore pisano dichiarò, in difesa del suo cliente, che «li matrimoni si contrasen con li publicationi in la chiesa e con il toccar mano la sposa e consumarlo»[119]. Nessun accenno alla celebrazione davanti al parroco, che era certo la novità più rilevante dei decreti tridentini, capace di trasformare il matrimonio in una cerimonia sacra gestita da un uomo di chiesa. È ancora il tocco della mano a creare il vincolo ed è ancora il rapporto sessuale che lo perfeziona. E dal momento che il suo cliente non aveva fatto né l'uno né l'altro, non si poteva dichiarare l'esistenza di un vincolo coniugale.

Più facilmente fu recepito, in Toscana, l'obbligo di fare le pubblicazioni in chiesa in tre giorni festivi[120]. Una donna fiorentina, vedova di un oste, raccontò, in una supplica al duca Cosimo I, di aver fatto impalmare la figlia da Giovanni di Giovanmaria di San Piero a Sieve, che faceva il servitore dei paggi del granduca, alla presenza di quattro amici di cui uno aveva fatto da intermediario. Allora non sapeva che bisognava fare le pubblicazioni, ma appena ne fu a conoscenza ne parlò col suo parroco[121]. Un'altra donna di Pontassieve, che abitava a Pisa, depose di fronte al

[119] Citato in S. LUPERINI, *Concubini, adulteri e sposi clandestini.*

[120] A differenza di quanto sostiene, relativamente alle diocesi di Padova e Feltre, P. RASI, *L'applicazione delle norme del Concilio di Trento.*

[121] ASF, *Tribunale della Nunziatura Apostolica*, 592: si tratta di una supplica della donna al principe, non datata, ma con in calce un rescritto firmato da Lelio Torelli, auditore della Giurisdizione (o dei benefici ecclesiastici), del 10 maggio 1565.

giudice che una volta, tornando dalla messa insieme alla zia di una ragazza che amoreggiava con un tale di nome Francesco, e cadendo il discorso sui due giovani, avvertì l'amica «che facessi le cose rettamente et che lo facessi dir in chiesa perché messer Francesco vi andava a suo comodo et era bene facessi le cose chiare perché la vicinanza mormorava»[122]. Far le cose per bene, nel 1574, significa ormai non più solo il tocco della mano in pubblico, ma anche provvedere alle pubblicazioni in chiesa.

Ma è soprattutto tra le carte dei registri dei matrimoni, redatti dai curati in modo assai discontinuo e secondo criteri personali, che dobbiamo cercare qualche indizio della penetrazione del decreto *Tametsi*. Le pubblicazioni – che in età pretridentina avevo trovato menzionate una sola volta, nonostante l'obbligo imposto dalle costituzioni sinodali di sant'Antonino (1455) e da quelle di Giulio de' Medici (1517) – cominciano a diffondersi. Da alcune registrazioni parrocchiali si intuisce che la prima pubblicazione spesso segue immediatamente lo scambio della promessa. Nel libro dei matrimoni di San Romolo a Bivigliano, nel Mugello, troviamo annotato che «Giovanni di Lorenzo Giani imparentò per verba de futuro con Agnoletta di Antonio di Lorenzo Cenini adì 28 di maggio 1581. Addì detto si publicò in ghiesa la prima volta»[123]. Dove il verbo «imparentare», che ha la stessa etimologia di «fermare il parentado», così radicato nelle consuetudini fiorentine, è finalmente associato al momento in cui, secondo il diritto canonico, bisognava pronunciare le parole al tempo futuro. Le parole diventano importanti.

Non scompare invece facilmente la celebrazione del matrimonio in casa della sposa o di parenti e amici. Ne ritroviamo numerose tracce ancora nel corso del Seicento. Spesso si tratta di vedovi. Come si sa, la Chiesa proibiva la benedizione del coniuge che si sposasse per la seconda volta. Vale a dire che proibiva la celebrazione della messa, ma non, ovviamente, che la dazione dell'anello (e la sua benedizione) si svolgesse in chiesa. Era probabilmente il timore delle famose 'scampanate' ai vedovi –

[122] ASF, *Tribunale della Nunziatura Apostolica*, 600, II parte, anno 1574.

[123] AAF, *S. Romolo a Bivigliano, Matrimoni 1580-1849* (ma la serie ha inizio il 3 giugno 1565, seppur con molte lacune fino al 1581).

un rituale di derisione e condanna delle seconde nozze diffuso in Toscana ancora nel Settecento[124] – a suggerire agli sposi vedovi di chiudersi nelle loro case e non mostrarsi in pubblico, con l'appoggio dell'autorità ecclesiastica che concedeva la dispensa. Negli altri casi non si precisa se la celebrazione in casa era stata consentita da una dispensa del vescovo, come accadeva quando si trattava di coppie di forestieri non regolarmente sposati che, una volta scoperti, erano costretti a regolarizzare la loro situazione e, per non esporsi al giudizio della comunità, chiedevano di essere esentati dalla celebrazione in chiesa. La cerimonia in casa rispondeva, comunque, a delle esigenze di *privacy* che erano tollerate dalla Chiesa. Il Rituale romano di Paolo V, nel 1614, consentiva esplicitamente la celebrazione in casa, a patto che gli sposi si recassero poi in chiesa ad assistere alla messa[125].

La presenza del parroco non modificò, nei decenni immediatamente successivi al concilio di Trento, le modalità con cui si svolgeva il rito dell'inanellamento. Il parroco era presente ma non vi partecipava attivamente, se non registrando, in un secondo momento, lo svolgimento dell'atto. «Il tale ha preso per sua donna la tale et datogli l'anello, in casa di ..., alla presenza di ...»: è questa una formula assai diffusa nei libri di matrimonio della diocesi fiorentina del tardo Cinquecento. Solo nel corso del Seicento, ma soprattutto sullo scorcio del secolo, per effetto del Rituale romano di Paolo V che aveva prescritto un'unica formula di registrazione[126], i parroci cominciarono a sentirsi coinvolti in prima persona nella cerimonia: «Io ... curato di ... ho congiunto in matrimonio ...».

Laddove i parroci registravano accuratamente le singole tappe della formazione del matrimonio, è possibile ricostruirne la durata, che variava considerevolmente. Se si rispettavano le sca-

[124] B. NAPOLI, *Dei baccani che si fanno nelle nozze de' vedovi, detti volgarmente cembalate, o scampanate.*

[125] *Rituale romanum Pauli V Pont. Max. iussu editum* (1614), «De sacramento matrimonii», p. 180.

[126] *Ibidem*, «Formulae scribendi in libris habendis apud parochos».

denze delle pubblicazioni, cui seguivano, nel successivo giorno festivo, la dazione dell'anello in chiesa e, con ritmi variabili, la celebrazione della messa, il matrimonio si concludeva nel giro di uno o due mesi. I tempi si contraevano se, con dispensa vescovile, si saltavano una o più pubblicazioni. Più di frequente si dilatavano: ai tempi lunghi dei fedeli, che raramente si affrettavano per giungere ad una rapida conclusione, si sommavano alcuni ostacoli frapposti dalla normativa ecclesiastica. Se entro due mesi dalla prima pubblicazione il matrimonio non era stato celebrato, bisognava ricominciare da capo e ripetere tutte e tre le pubblicazioni[127]. Fortunatamente talvolta i parroci – come emerge dai libri dei matrimoni – si accontentavano di ripeterne una sola, che veniva registrata come quarta.

Anche il divieto di celebrare le nozze solenni in alcuni periodi dell'anno contribuiva a complicare l'iter matrimoniale. Dal primo giorno d'Avvento fino all'Epifania e dalle Ceneri fino all'ottava domenica di Pasqua compresa – coincidenti approssimativamente coi mesi di dicembre e marzo – erano proibite le forme solenni di celebrazione, cioè, come spiegava il noto predicatore domenicano fiorentino Serafino Razzi nei suoi casi di coscienza, «la benedizione de gli sposi ...; la traduzzione, o vero conducimento della sposa a casa del marito; et il convito nuzziale»[128]. Bisognava limitarsi al dono dell'anello e allo scambio del consenso, senza solennità e festeggiamenti che avrebbero turbato il clima di penitenza dell'avvento e della quaresima. Pur di non rinunciare a queste forme di pubblicità – la *traductio* e il pranzo di nozze erano ben radicate nelle consuetudini fiorentine – i fedeli ricorrevano ad alcuni espedienti, con l'appoggio dell'autorità ecclesiastica. Se i tempi proibiti erano vicini, si poteva ottenere dal vicario la licenza di fare una sola pubblicazione e posticipare la seconda e la terza a dopo la cerimonia dell'anello, che nel frattempo si sarebbe potuta svolgere con tutte le solennità consuete.

[127] *Decreta synodi dioecesanae florentinae* ... (1619, arciv. Alessandro Marzi Medici), rub. «De sacramento matrimonii», in *Etruria Sacra*, p. 220. Vi si ripeteva un precetto presente nel Rituale romano di Paolo V.

[128] S. Razzi, *Cento casi di coscienza*, caso 92, p. 343.

Ma quel che colpisce, nei libri dei matrimoni, non è tanto il lasso di tempo che intercorreva tra le pubblicazioni e il dì dell'anello, quanto quello tra il dì dell'anello e la messa nuziale, che in Toscana era detta messa del congiunto. Era raro che queste due cerimonie si svolgessero nello stesso giorno. Tra l'una e l'altra potevano passare alcuni giorni o addirittura molti mesi, ritardando in maniera considerevole la conclusione del matrimonio. Perché la benedizione nuziale era così a lungo posticipata? Quale significato attribuivano ad essa i fedeli? Le costituzioni sinodali nulla dicono in proposito. Esse insistono, invece, sulla necessità di accorciare i tempi tra sponsali e matrimonio, per evitare che la coppia avesse rapporti sessuali prima della celebrazione di fronte al parroco ed ai testimoni. Si arrivò anche ad imporre un periodo di tempo massimo – appena quindici giorni nelle diocesi di Pisa, Colle Val d'Elsa e Firenze – entro il quale celebrare il matrimonio dopo l'ultima pubblicazione[129]. Pietro Stella ha ipotizzato che il timore di malefici a danno degli sposi e della loro capacità di procreare abbia contribuito a diffondere l'uso, nel primo Seicento, di rinviare la benedizione a dopo l'avvenuta consumazione. Il riferimento alle pratiche magiche era stato fatto esplicitamente dal vescovo di Novara, Carlo Bascapé, agli inizi del XVII secolo, che le aveva appunto associate al momento della benedizione sacerdotale e non alla celebrazione *per verba de praesenti*[130]. Probabilmente per due motivi. All'interno di uno spazio sacro dove si svolgeva una cerimonia religiosa officiata dal prete, la magia era ritenuta più efficace. In secondo luogo la convivenza e i rapporti sessuali erano consentiti dalla Chiesa solo dopo la benedizione nuziale:

[129] *Constitutiones synodales, et decreta condita ...* (Colle Val d'Elsa, 1594), «De sacramento matrimonii», rub. XIII, pp. 190-191; *Decreta synodi dioecesanae florentinae ...* (Firenze, 1619), in *Etruria Sacra*, p. 220. Per Pisa (anno 1585) cfr. S. LUPERINI, *La promessa sotto accusa*. Lo stesso numero di giorni era stabilito dal sinodo di Bari del 1597, citato in P. STELLA - G. DA MOLIN, *Sponsali, stagionalità e cicli ebdomadari*, p. 611, nota 54.

[130] P. STELLA - G. DA MOLIN, *Sponsali, stagionalità e cicli ebdomadari*, pp. 610-612. Ai malefici si riferivano anche i sinodi di Piacenza (1589), Rimini (1624), Bologna (1634), senza però precisare se la consumazione era posticipata dopo la celebrazione di fronte al parroco o dopo la benedizione. Cfr. C. CORRAIN - P. ZAMPINI, *Documenti etnografici*, p. 49 e nota 113.

era quindi in questa fase che le pratiche magiche dovevano intervenire per rendere impotente lo sposo.

La paura dei sortilegi capaci di 'legare' per impedire la procreazione era presente anche in Toscana, pur se non ne resta traccia nei processi del foro ecclesiastico[131]. La sua diffusione in molte regioni europee è d'altronde facilmente interpretabile come tentativo di risoluzione di un blocco emozionale in un momento, la prima notte di nozze, carico di aspettative nei confronti della virilità dell'uomo e della sua capacità di procreare[132]. Tuttavia non si spiega perché la benedizione fosse talvolta posticipata così a lungo. Che motivo c'era di aspettare tanti mesi? Si attendeva davvero che la donna rimanesse incinta, per essere certi dell'inefficacia di eventuali sortilegi, come sembra che accadesse nella diocesi di Asti[133]? Oppure vi erano anche altri motivi, legati al problema della costituzione della dote, che suggerivano il rinvio della benedizione, momento conclusivo del matrimonio dal quale non si poteva più recedere?

Dai miei sondaggi su alcune parrocchie della diocesi fiorentina risulta che i tempi tendono ad accorciarsi nel corso del Seicento: la messa segue di uno o più giorni la dazione dell'anello oppure, più raramente, vi coincide[134]. Troppo poco, è ovvio, per trarne delle conclusioni. L'impressione è che, pur adattandosi gradualmente allo schema imposto dal concilio di Trento, i riti nuziali mantengono una considerevole flessibilità che consente di rispondere ad esigenze diverse, a noi non sempre chiare. Ripercorriamo l'iter nuziale diffuso nella diocesi bolognese negli anni Trenta del Settecento, sulla base delle puntuali osservazioni

[131] Il giudice toscano Anton Maria Cospi, attivo nella prima metà del Seicento, aveva attribuito ai tribunali laici la competenza sui reati di sortilegio che impedissero «ad alcuno che non possi rendere il debito del matrimonio». Cito da A. PROSPERI, *Inquisitori e streghe*, p. 221. Si veda anche G. GRECO, *Il cappello di Santa Bona*, pp. 40-42.

[132] Cfr. S. D'ONOFRIO, *La vergine e lo sposo legato.*

[133] P. STELLA - G. DA MOLIN, *Sponsali, stagionalità e cicli ebdomadari*, p. 611.

[134] AAF, *Firenze, S. Salvadore di Ognissanti, Matrimoni 1564-1688*; *Firenze, S. Simone, Matrimoni 1564-1812*; *S. Romolo a Bivigliano, Matrimoni 1580-1849*.

del cardinale Prospero Lambertini, a quel tempo arcivescovo di Bologna. Il giorno della terza ed ultima pubblicazione, gli sposi erano soliti recarsi in chiesa per assistervi insieme ai loro parenti e poi «con molto fracasso» trasferirsi tutti insieme in casa della sposa per il banchetto nuziale. In uno dei giorni successivi, in genere un giorno feriale, si celebrava il matrimonio in chiesa di fronte al parroco e a due testimoni, alla presenza «d'un solo parente». Dopodiché gli sposi si separavano e la donna tornava a casa dei suoi genitori, «ove sta maritata con matrimonio rato» (e non consumato) per qualche giorno. Finché alla fine della settimana, nel giorno di festa, si trasferiva solennemente in casa dello sposo, dove si festeggiava con un altro banchetto. Solo a questo punto aveva inizio la convivenza.

Non erano le «replicate nozze» – prima a casa della sposa e poi in quella dello sposo – a preoccupare Lambertini, ma il fatto che a quelle nozze si dava il massimo di pubblicità, mentre la celebrazione in chiesa avveniva in sordina. «La tavola delle nozze è piena di convitati, e la Chiesa è vota di parenti», lamentava il cardinale, ricordando la prescrizione del Rituale romano che richiedeva la presenza dei parenti alla cerimonia in chiesa. Ma la preoccupazione vera era un'altra. Lambertini pretendeva di dare «un poco di regola ai loro [dei fedeli] cerimoniali», per evitare il rischio di possibili attentati alla castità della donna. Non solo da parte dello sposo, nell'eccitazione dei festeggiamenti in casa della partner, prima della celebrazione in chiesa, ma addirittura da parte di qualche vecchio spasimante che avrebbe potuto approfittare di lei nei giorni in cui se ne tornava nella casa paterna. Era evidentemente la condizione liminale in cui si veniva a trovare la donna – non più nubile ma non ancora 'compiutamente' maritata – a consentire, anche al sesso femminile, comportamenti sessuali che altrimenti non sarebbero stati tollerati dalla comunità. Lambertini tendeva quindi a ridurre il senso dei riti nuziali da lui descritti con tanta precisione ad una licenza sessuale concessa alla donna prima del trasferimento definitivo in casa del marito[135].

[135] P. LAMBERTINI, *Raccolta di alcune notificazioni*, III, Notificazione V (6 novembre 1735), pp. 73-76.

La «ritornata» della sposa era un'antica consuetudine, diffusa, oltre che nel bolognese, in altre aree italiane[136]. Secondo Isabelle Chabot gli spostamenti contraddittori delle spose fiorentine del Tre e Quattrocento tra la casa paterna e la casa del marito sottolineavano la persistenza dei legami delle donne con la propria famiglia e annunciavano la tornata delle vedove che abbandonavano il tetto coniugale. I rituali enfatizzavano il carattere provvisorio dell'alleanza matrimoniale, mai definitivamente conclusa se non, paradossalmente, alla morte di uno dei coniugi, allorquando gli accordi patrimoniali venivano nuovamente rimessi in gioco[137].

Non sappiamo se i riti bolognesi settecenteschi si possano interpretare alla luce dei riti fiorentini di molti secoli prima, oppure se l'ossessione dei peccati della carne, particolarmente in auge tra lo scorcio del Seicento e i primi decenni del Settecento, abbia modificato il senso di quei rituali nella direzione indicata dal cardinale Lambertini. Sicuramente l'accento è posto, da parte della Chiesa, sul valore della verginità femminile, più che sugli ambigui legami tra i lignaggi della società tardomedievale. Comunque sia, anche se assumono, ovviamente, significati diversi a seconda del contesto, i riti nuziali esprimono bene il senso del 'farsi' del matrimonio. La ritornata è emblematica della difficoltà a considerare concluso il matrimonio in una sola cerimonia. L'inizio della vita coniugale non coincide con la celebrazione *per verba de praesenti* davanti al parroco. I festeggiamenti in casa dell'uno e dell'altro partner, i passaggi della sposa dall'una all'altra abitazione prolungano i tempi di costruzione del matrimonio. Lo *status* di coniugato/a non si definisce sulla base di una singola cerimonia, ma di una sequenza complessa che, finché non è conclusa, lascia aperti spazi di ambiguità e provvisorietà che possono essere utilizzati a proprio vantaggio dai partner

[136] D. BIZZARRI, *Per la storia dei riti nuziali*, p. 627 e nota 3. L'uso è ancora testimoniato, sullo scorcio dell'Ottocento, nelle campagne toscane e romagnole: cfr. P. FANFANI, *Usi nuziali*, p. 95, citato in M. PELAJA, *La promessa*, p. 391 e M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto*, p. 476, nota 27.

[137] I. CHABOT, «*La sposa in nero*». Sulla tornata si vedano anche i saggi di D. OWEN HUGHES, *Riti di passaggio*, p. 1019 e *Il matrimonio nell'Italia medievale*, pp. 31-32.

e dalle loro famiglie[138]. È probabile – come emerge da alcuni registri parrocchiali della diocesi fiorentina – che i tempi eccessivamente lunghi tendano gradualmente ad accorciarsi. Resta, però, la percezione del matrimonio come un processo. «Seguitare il matrimonio» è un'espressione, riferita al dopo sponsali, che mantiene tutta la sua pregnanza fino al Settecento. Le fonti processuali fiorentine non lasciano dubbi in proposito, anche se alla ritornata, purtroppo, non fanno cenno.

[138] Sull'importanza del fidanzamento «comme période de marge» si vedano le osservazioni di A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, pp. 165 ss. Adriano Prosperi ha sottolineato che «I sacramenti sono i 'riti di passaggio' delle società cristiane: segnano ed esprimono a livello simbolico i cambiamenti fondamentali, le stagioni della vita». La Chiesa tridentina ha profondamente mutato il tempo dei sacramenti, introducendo atti puntuali al posto del tempo ciclico e ripetitivo dei riti di passaggio della tradizione. Cfr. A. PROSPERI, *I sacramenti in età tridentina*, pp. 252-253.

Capitolo terzo

Conflitti

1. *La scelta del partner*

Era possibile che una ragazza rifiutasse il partner impostole dalla famiglia? O che un giovane scegliesse la propria sposa senza consultarsi coi genitori? Non è facile – come si sa – rispondere a queste domande. È stato scritto che anche per i ceti popolari la concezione del matrimonio come alleanza rappresentava «l'elemento ordinatore delle stesse relazioni sociali»[1]. Sia Raul Merzario che Gérard Delille[2] hanno insistito sul fatto che la scelta matrimoniale implicava necessariamente l'accordo amorevole tra le famiglie e non l'amore tra i partner, considerato come motivo di anarchia sociale. L'opposizione tra scelta familiare e scelta individuale, cara alla cultura romantica, è quindi del tutto fuorviante per i secoli dell'antico regime. Pur non entrando in gioco questioni patrimoniali di rilievo, come accadeva tra le *élites*, la conclusione di un matrimonio era un affare che coinvolgeva l'intera famiglia, o quel che di essa rimaneva, in conseguenza dei forti tassi di mortalità e mobilità. Quando il 18 marzo 1566 Bartolomeo di Piero Mazzucchi, che faceva il bottegaio a Empoli, andò da Niccolaio di Bastiano a domandargli in sposa la figlia Bartolomea, Niccolaio gli chiese se sua madre «n'era contenta». E solo dopo aver ricevuto una risposta positiva acconsentì al matrimonio[3]. In assenza del padre e di altri parenti stretti di

[1] R. MERZARIO, *Il paese stretto*, p. 5. Per il contesto nobiliare rinvio alla sintesi di R. AGO, *Giovani nobili nell'età dell'assolutismo*.

[2] G. DELILLE, *Classi sociali e scambi matrimoniali* e, dello stesso autore, *Famiglia e proprietà*.

[3] AAF, *CCM*, 19, n. 11, Bartolomea di Niccolò da Empoli *vs* Bartolomeo di Piero Mazzucchi, anno 1566.

sesso maschile, era il consenso della madre ad essere richiesto, anche da parte dei figli maschi. Se costoro vivevano in famiglia, erano infatti soggetti all'autorità parentale al pari delle loro sorelle. Anche a Firenze, come in molte altre città, il diritto di correzione del padre o del nonno paterno si estendeva fino alla carcerazione, non privata bensì pubblica: l'istanza andava infatti presentata all'autorità comunale che avrebbe immediatamente provveduto[4]. I figli maschi potevano quindi essere temporaneamente reclusi nel carcere cittadino delle Stinche, se dimostravano un'eccessiva autonomia nella scelta della promessa sposa. Oppure, più semplicemente, cacciati di casa. La loro soggezione alla famiglia era tanto più forte quanto più dipendevano da un'economia a conduzione familiare, urbana o rurale che fosse, al punto che la morte del genitore poteva rappresentare l'occasione per sciogliere una promessa di matrimonio imposta senza il proprio consenso[5].

Era infatti più frequente che i legami con la famiglia si fossero spezzati: perché entrambi i genitori erano morti oppure perché i figli stessi se ne erano andati via di casa in cerca di lavoro. In questi casi, a differenza delle loro sorelle, i maschi riuscivano a sottrarsi più facilmente all'autorità familiare, soprattutto se non possedevano né terra né bottega. Le figlie, invece, anche se orfane, non restavano sole. C'erano i fratelli, gli zii o altri parenti a prendersi cura di loro. Famiglie spezzate, ma presenti. Nonostante l'estrema labilità della famiglia d'antico regime, falcidiata dalle crisi di mortalità e dalle fughe in cerca di lavoro o per sottrarsi ai debiti, dove la convivenza sotto lo stesso tetto era un fatto sporadico, le ragazze difficilmente sfuggivano al suo controllo.

[4] *Statuta populi et communis Florentiae* (1415), lib. II, rub. 96, «Qualiter coniuncti possint facere capi coniunctos malae conditionis, vel vitae». Più in generale si veda N. TAMASSIA, *La famiglia italiana*, in particolare p. 257.

[5] Fioravante di Gabriello, che abitava a Castiglioncello, un piccolo paese della diocesi di Imola appartenente però al granducato di Toscana perché collocato nel vicariato di Firenzuola, alla morte del padre, che gli aveva combinato il matrimonio con una certa Marsilia, si presentò dal parroco per comunicargli che «si contenta di arifiutarla e gli [a Marsilia] dà licenza che si possa maritare dove gli piace». AAF, *CCrM*, 5, 20 aprile 1589.

Proprio perché erano le figlie ad essere maggiormente soggette all'autorità parentale, i loro conflitti con la famiglia trovano ampio spazio nelle fonti giudiziarie. Ne veniamo a conoscenza indirettamente, leggendo tra le righe delle carte processuali, in particolare tra le querele presentate dal partner maschile per ottenere l'adempimento degli sponsali, contrastati, appunto, dalla famiglia di lei. Solo in due processi – tra quelli intentati tra la metà del Cinquecento e gli anni trenta del secolo successivo – la donna osò sporgere querela per chiedere lo scioglimento della promessa perché mancava il suo consenso[6]. Più facile era adire il tribunale se entrambi i partner erano d'accordo a non concludere più il matrimonio. La querela presentata da Margherita Draghi, figlia di un mezzadro di San Romolo a Campestri, nel Mugello, che volle prometterla in sposa a Domenico di Piero Maraffi «contro la volontà di detta comparente», è in realtà una richiesta di scioglimento degli sponsali fatta insieme al fidanzato, motivata dal mancato consenso di Margherita e dal fatto che «fra di loro non è seguito alcuno altro acto di matrimonio», a parte il tocco della mano. Il giorno stesso il vicario dichiarò nullo il matrimonio (si noti: matrimonio invece di sponsali) da loro contratto[7].

Sono casi che rivelano il contrasto irriducibile tra padre e figlia, tra fratello e sorella, tra zio e nipote. Restano in ombra i tentativi di mediazione che sicuramente venivano messi in atto prima di giungere di fronte al tribunale arcivescovile. Un ruolo importante dovevano averlo i confessori che, soprattutto in città, appartenevano spesso agli ordini religiosi. Francesco, che di mestiere faceva il sarto a Firenze, dopo quattro anni di amoreggiamento con Nanna e una promessa scambiata in

[6] AAF, *CCM*, 26, n. 23, Ginevra di Guasparri di San Michele a Ronta *vs* Matteo di Marchionne dal Pozzo, anno 1588: il vicario le diede ragione; *CCM*, 32, n. 17, Pasquina di Giovanni Morelli di Montecuccoli *vs* Giovan Maria di Goro della Valle, anno 1611: qui manca la sentenza. Pasquina, in quanto vedova, contestò il diritto del padre di contrarre sponsali a suo nome. Non ho evidentemente preso in considerazione le cause di annullamento del matrimonio per vizio di consenso. Si veda, a questo proposito, D. HACKE, *«Non lo volevo per marito in modo alcuno»*.

[7] AAF, *CCrM*, 4, 14 gennaio 1562.

segreto, si rivolse infine al suo confessore affinché convincesse il padre a dargliela in sposa. La cosa non ebbe successo e Nanna finì con l'ubbidire alla volontà paterna. Al giudice dichiarò infatti di aver promesso a Francesco con queste parole: «Tu sei il mio marito in caso che il mio padre se ne contenti». Una promessa sotto condizione, che non poteva obbligare all'adempimento se la condizione non si fosse verificata. Nanna confermò la sua deposizione quindici giorni più tardi, nel monastero di San Giuliano, dove era stata inviata dal vicario per poter meglio accertare la sua volontà lontano dalle pressioni familiari[8].

L'opposizione delle figlie alla scelta del partner imposta dalla famiglia si esprimeva secondo un rituale preciso, che fa da *pendant* al rituale del consenso al momento del tocco della mano, di cui si è già detto. Anche qui non erano necessarie le parole: bastavano i gesti. Innanzitutto il pianto. Oppure, meno platealmente, lo starsene triste e melanconica e non partecipare all'allegria dei festeggiamenti; ritrarsi al tocco della mano o volgere il capo per non essere baciata. Infine, non accettare i doni che venivano offerti dal partner sgradito. Il gesto estremo, l'unico che poteva liberare la ragazza dall'obbligo di sposarsi, era la fuga. Il giorno in cui si sarebbero dovute celebrare le nozze nella chiesa di San Lorenzo a Montegufoni, nei pressi di Montespertoli, Caterina non si presentò e lasciò il povero Agnolo, tutto «parato», ad attenderla per ore. Da qualcuno fu vista «fuggir via giù per un fiume vicino a casa», con grande scandalo delle famiglie coinvolte. La fuga in monastero poteva permettersela solo chi apparteneva ai ceti medio-alti, per la necessità di disporre di una dote, seppur di minore entità rispetto alle doti matrimoniali. Nella Cronaca di Giuliano de' Ricci si racconta di una Bardi che, dopo essere stata visitata dal suo promesso sposo, «zoppo, vecchio et bruttissimo», di notte raggiunse il monastero di San Giorgio dello Spirito Santo, in Costa San Giorgio, per farsi monaca. Come si sa, per le donne delle *élites* rinunciare ad un matrimonio significava necessaria-

[8] AAF, *CCM*, 9, n. 9, anno 1535. Sembra trattarsi di un procedimento ex officio, basato sull'interrogatorio delle parti in causa, che si concluse con una sentenza di nullità del vincolo matrimoniale.

mente chiudersi in convento. La povera Maria, orfana di un falegname di Santa Maria a Quarto, nei sobborghi di Firenze, riuscì invece a trovare un rifugio temporaneo nel convento di San Giovanni Evangelista al Boldrone e si affidò alla protezione della badessa, dopo essere stata costretta, dallo zio, a contrarre gli sponsali con il mugnaio Mariotto[9]. La sua strategia risultò vincente.

Talvolta, tuttavia, il rifiuto del partner si esprimeva con parole forti e violente, che rivelano tutta la determinazione a non lasciarsi soggiogare dall'autorità familiare. Bartolomea Segalini, di vent'anni, orfana di un mezzadro del Mugello, non ebbe difficoltà a rispondere al mezzano che gli stava presentando il suo pretendente sposo: «Mio non è egli perché io non lo voglio». E giunse a minacciare la madre che, insieme al fratello, avevano combinato il parentado: «Voi volete che io mi contenti di pigliarlo ma voi ve ne pentirete»[10]. Ancora più decisa e intransigente appare una ragazza di appena quattordici anni, Elisabetta, figlia di Piero Leopardi, cittadino fiorentino, perché, a quanto dice, avrebbe già scelto di farsi monaca. Forte della sua motivazione, si oppone senza incertezze al volere del padre che l'ha promessa a Piero di Simone Bartoli. Qui l'ambiente sociale è diverso, medio-alto, ma i rituali del rifiuto non cambiano. Vale la pena di riportare un ampio stralcio del suo interrogatorio, avvenuto il 13 novembre 1582:

«Interrogata an sit maritata vel innupta.

R. io non sono maritata. È ben vero che mio padre mi aveva promesso al m. Piero di Simone Bartoli et tutto fu senza mio consenso perché io non voglio marito.

D. se il detto Piero è venuto a toccarli la mano et a vederla.

R. e venne a casa ma io quando seppi la sua venuta mi fuggii sul tetto et non volevo scendere a basso se non che Tonio mio zio e Lessandro mio cugino vennone per me et mi condussero giù per forza et io piagnevo et non volevo accostarmili et quando mi toccò la mano fu contra mia voglia.

[9] AAF, *CCM*, 15, n. 14, Maria di Spiglio *vs* Mariotto di Bartolomeo, anno 1556.

[10] AAF, *CCrM*, 3, 13 maggio 1559. Manca la sentenza.

D. qual animo è il suo al presente.

R. l'animo mio è di non lo volere in modo alcuno et vi dico che non lo voglio (et replicò questo molte volte et da se stessa).

...

D. se l'ha ben pensato al caso suo et se sa che importantia egli è rifiutare un matrimonio.

R. io ci ho pensato purtroppo et seno resoluta che non lo voglio.

Et ad aliam interrogationem dixit: L'animo mio è di essere religiosa et mi lascierò governare a mio padre. Solo questo io dichiaro che non voglio per marito Piero Bartoli in modo alcuno et quando fussi forzata più presto mi strangolerei che acconsentire.

D. se ha ricevuto presenti da lui.

R. egli ha portato non so che presenti et gli ha messi su la tavola et su la tavola si sono stati et gli ha presi mio padre.

D. di che età ella è.

R. io sono di anni quattordici et di più ho quattro mesi.

D. se ci è anello.

R. e non mi ha dato l'anello ma è ben vero che portò un anello o dua et rimasero su la tavola et non vi so dire se è stato detto in chiesa o no.

Et ex se ipsa dixit: La resolutione mia è di non lo torre et più presto patire qual si voglia tormento che pigliarlo»[11].

Le parole e i gesti di Elisabetta sono inequivocabili. Non c'è consenso agli sponsali. Anche se ci sono tutti i rituali principali: il tocco della mano, i doni, una scritta redatta dal padre e sottoscritta da Piero e perfino un atto notarile (lo afferma Piero nel corso dell'interrogatorio). Poca importanza viene data alle pubblicazioni in chiesa, nonostante che la vicenda si svolga quasi dieci anni dopo la promulgazione dei decreti tridentini, anche da parte dello stesso vicario, che non insiste per saperne di più. Non sappiamo quale sia stata la sua decisione. Ma dalle domande poste a Piero possiamo intuire che fosse favorevole ad Elisabetta. Piero era disposto a non concludere il matrimonio solo a patto che Elisabetta entrasse in convento. In caso contrario, «se l'ha [a] torre marito, voglio che togga me», disse con piglio deciso, senza curarsi del fatto che lei non lo voleva. Solo la scelta alternativa al matrimonio, vale a dire la monaca-

[11] AAF, *CCrM*, 5, 13 novembre 1582.

zione, poteva essere ammessa, ma non la libertà di scegliersi il proprio partner. Da secoli la Chiesa aveva sostenuto che l'unica scelta che giustificava la disobbedienza della figlia al padre era quella di amare Cristo, non un altro uomo. La salvezza dell'anima era il fine perseguito, non la libertà di scelta in senso proprio[12]. Ora, invece, questa concezione non sembra più condivisa da tutti i chierici. Di fronte al povero Piero probabilmente incredulo e stupito, il vicario arrivò a difendere la piena libertà di Lisabetta di scegliersi chi voleva, e non necessariamente Cristo in alternativa a lui, cercando di fargli capire «che il matrimonio deve essere libero et che se Lisabetta sta in proposito di non lo volere, non ci essendo altro vinculo che quello che ha detto di sopra, che bisognerà che gli abbi patientia»[13]. La questione che, con poche parole, veniva qui posta era in realtà spinosissima. Come conciliare la libertà del matrimonio col carattere obbligante della promessa? Il vicario non sembrava avere dubbi: in caso di opposizione di uno dei partner la promessa andava sciolta, anche se si trattava di una promessa pubblica, contratta col coinvolgimento delle rispettive famiglie.

L'accento sulla libertà del matrimonio, nel linguaggio di giudici e procuratori, è caratteristico dei decenni immediatamente successivi al concilio di Trento. Il sinodo provinciale fiorentino convocato nel 1573 dall'arcivescovo Antonio Altoviti – il primo ad intervenire sul matrimonio con qualche elemento di originalità, senza limitarsi a ripetere le disposizioni tridentine – proibì a chiunque (e quindi soprattutto ai padri) di ostacolare la libertà di scelta, sotto pena della scomunica, e dichiarò nulle le leggi secolari «contra libertatem sacramenti matrimonii»[14]. La Chiesa post-tridentina non tollerava più interferenze, né da parte delle famiglie, né da parte degli stati. Un'offensiva era ormai in atto per attribuire al corpo ecclesiastico il controllo sul matrimonio. Innanzitutto ai parroci. La raccomandazione ai parroci, contenuta nel decreto *Tametsi*, di verificare l'effettiva libera scelta

[12] Cfr. P. L'Hermite-Leclercq, *Le donne nell'ordine feudale*, pp. 265 ss.

[13] AAF, *CCrM*, 5. Vicario era probabilmente Giovan Francesco Buonamici.

[14] *Decreta provincialis synodi florentinae* (1573), rub. XXXV, cap. IX, p. 75.

dei partner fu ripresa alla lettera da molte costituzioni sinodali. Talvolta, precisandola fin nei minimi dettagli ed insistendo soprattutto sulla libera scelta delle ragazze, maggiormente soggette all'autorità paterna. Il sinodo provinciale celebrato a Siena nel 1599, sotto la guida dell'arcivescovo Francesco Maria Tarugi, specificò i luoghi e i modi in cui doveva svolgersi il colloquio tra parroco e futura sposa, per assicurarne la riservatezza e, al tempo stesso, la visibilità di modo da non destare sospetti. Vengono in mente le minute prescrizioni di san Carlo Borromeo sulla confessione delle donne: siamo, infatti, nel pieno dilagare della questione della *sollicitatio ad turpia*, cioè della richiesta di rapporti sessuali da parte del confessore in occasione della confessione[15]. Un clima di sospetto circondava il rapporto tra chierici e donne, anche al di là del confessionale. Se nel corso del colloquio così minuziosamente regolato – aggiungeva il sinodo senese – si fosse scoperto che la giovane era costretta a sposarsi contro la propria volontà, allora il parroco, oltre a non celebrare il matrimonio, doveva darsi da fare per garantirne l'incolumità e preservarla da eventuali ritorsioni familiari.

I processi fiorentini rivelano che, in realtà, i parroci erano spesso complici delle famiglie. Sullo scorcio del Cinquecento il parroco era ancora troppo partecipe delle consuetudini locali per svolgere quella funzione di mediazione tra vertici ecclesiastici e fedeli che gli era stata affidata dal concilio di Trento. Furono i vicari più preparati e sensibili alle novità tridentine (ad alcune, almeno) ad intervenire a favore della libera scelta individuale, costringendo i parroci a celebrare matrimoni sgraditi alle famiglie oppure celebrando essi stessi quei matrimoni. O, ancora, punendo, con la sospensione *a divinis*, quelli che si piegavano supinamente al potere familiare, senza neppure verificare che ci fossero i requisiti di validità. È quel che accadde al prete della parrocchia di Santa Maria a Soffiano, nei sobborghi di Firenze, che celebrò un matrimonio combinato dai rispettivi padri degli sposi, senza informarsi né del loro consenso né dell'età che avevano[16].

[15] A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, in particolare p. 524.

[16] AAF, *CCrM*, 5, 15 settembre 1576. Il matrimonio fu annullato.

Fu Sebastiano Medici, un noto giureconsulto fiorentino che più tardi, negli anni 1584-1587, diventò vicario nella diocesi bolognese al tempo dell'arcivescovo Paleotti[17], a giudicare un altro caso di opposizione tra padre e figlia, anche questo in ambiente sociale medio-alto, ancora più dirompente perché la figlia aveva osato scegliere di testa sua il promesso sposo che, guarda caso, pur essendo un cavaliere dell'Ordine di Santo Stefano era «povero» e per di più era stato precedentemente condannato al confino per tre anni. Un pessimo partito, quindi, per la figlia di Gherardo Guardi, cittadino fiorentino. La causa era iniziata su querela del cavaliere, Cristofano di Bernardo Rinieri, che chiedeva di obbligare Margherita Guardi all'adempimento degli sponsali, sulla base di una scritta redatta un anno e mezzo prima dalla stessa Margherita e da lui sottoscritta. Nessun testimone era stato presente: si trattava, quindi, di una promessa segreta, ma della cui validità non si poteva dubitare grazie al fatto che era stata messa per iscritto. A presentarsi in tribunale, in seguito alla citazione di Margherita, fu solo il padre, il quale si preoccupò di far sapere al giudice che Margherita aveva contratto gli sponsali senza il consenso della famiglia, credendo, evidentemente, che potesse bastare a giustificare l'inadempienza della promessa. Sebastiano Medici, invece, non diede eccessiva importanza all'opposizione familiare. Volle piuttosto accertarsi del fatto che Margherita avesse stilato quella scritta di sua spontanea volontà e non fosse stata subornata dal suo cavaliere. A questo scopo ordinò che fosse reclusa nel monastero di Santa Barnaba e lì, il giorno successivo, la interrogò.

«D. chi la indusse a farsi promettere di pigliare il Cavaliere per marito.

R. Il bene che io li volevo.

D. se dice queste cose per timore et per paura.

R. Signor no. Io le dico per amore».

Nessun dubbio sulla determinazione di Margherita a sposare il cavaliere. Su di sé assume tutta la responsabilità della stesura

[17] Cfr. E. FASANO GUARINI, *Produzione di leggi e disciplinamento*, pp. 673 ss. e P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, II, p. 64.

della scritta: nessuno l'ha consigliata, nessuno le ha suggerito le parole. Sfida senza paura l'opposizione paterna: alla domanda se rifarebbe di nuovo quel che ha fatto, risponde sicura «Io lo farei in ogni modo contra la voglia di mio padre». Il giorno dopo Sebastiano Medici diede ordine al curato di San Simone (in quella parrocchia abitavano i Guardi) di recarsi nel monastero di Santa Barnaba per intervenire alla «datio annuli» tra il cavaliere e Margherita. L'assenza delle pubblicazioni e la celebrazione in un luogo chiuso erano evidentemente delle precauzioni necessarie per sfuggire all'opposizione familiare[18].

Un altro caso analogo, in cui è il vicario stesso a celebrare il matrimonio, contrastato, questa volta, dalla famiglia di lui, ha per protagonisti altri due giovani fiorentini, Lorenzo di Giovanni Maselli e Francesca di Lorenzo Tempesti. Le carte processuali non rivelano, in realtà, la vera natura del conflitto, vale a dire l'opposizione della madre e dei fratelli di Lorenzo al matrimonio. La causa si presenta come una banale causa *jactatoria*[19], intentata da Lorenzo contro Francesca che sosterrebbe di aver contratto sponsali con lui. Francesca dimostra, attraverso il suo procuratore, che alcuni giorni prima il padre di lei e Lorenzo avevano redatto una scritta di parentado (con promessa di dote di 250 scudi), che erano state fatte le tre denunce nella chiesa di San Pier Maggiore e non era risultato alcun impedimento, che lei e Lorenzo si erano toccati la mano e frequentati come *sponsi* legittimi e riconosciuti come tali dai vicini. Tutto era avvenuto nel rispetto delle consuetudini locali e delle norme tridentine. Quindi Lorenzo doveva essere obbligato (si usa il verbo *cogere*) a perfezionare il matrimonio con la celebrazione in chiesa *per verba de praesenti*. Il procuratore di Lorenzo eccepisce che il matrimonio richiede il libero consenso (è, questa, un'argomentazione frequente nelle cause post-tridentine di promesse

[18] AAF, *CCM*, 22, n. 10, Cristofano di Bernardo Rinieri *vs* Margherita di Gherardo Guardi, anno 1574. Il matrimonio, celebrato alla presenza di tre cavalieri di Santo Stefano, è riportato nel Libro dei matrimoni di San Simone (1564-1812), alla data 21 ottobre 1574.

[19] In cui il (o la) querelante respingeva la diffamazione di chi sosteneva di aver contratto legittimi sponsali con lui (o lei).

contrastate). L'eccezione, ovviamente, non viene accolta. Tuttavia Lorenzo, citato più volte, non si presenta in tribunale. Il processo si interrompe qui, il 7 giugno 1570, quindici giorni dopo la presentazione del libello da parte di Lorenzo.

Solo casualmente veniamo a sapere che Lorenzo voleva in realtà sposare Francesca, ma era stato costretto dalla famiglia ad adire la corte arcivescovile contro la sua amata per ottenere l'annullamento degli sponsali da lui contratti. Tra le carte del libro dei matrimoni di San Pier Maggiore è conservata la copia di un documento di mano del vicario, Guido Servidio, redatto in terza persona, da cui appare che l'11 dicembre di quell'anno Lorenzo e Francesca, alla presenza dei genitori di lei, si erano recati in arcivescovado e avevano chiesto al vicario di unirli in matrimonio.

«Le qual cose udite et considerate dal detto S. Vicario – così leggiamo nel documento – et avertendo che i matrimoni deono esser liberi et che se questo per adesso si risapessi sarebbe da fratelli di detto Lorenzo impedito et questo come è stato sino a qui, volendo acconsentire alla voluntà di detto Lorenzo et monna Francesca, gli congiunse in matrimonio et fui [sic] presente quando detto Lorenzo dette l'anello alla detta Francesca in luogo del parocchiano, al qual al tempo debito ne farà fare memoria».

Solo un anno più tardi, alla data 22 dicembre 1571, il documento fu trascritto dal parroco di San Pier Maggiore sulle pagine del libro dei matrimoni[20].

Questi esempi rivelano delle situazioni di aperta conflittualità tra Chiesa e famiglie. Quando il vicario riesce a venire a conoscenza delle pressioni familiari esercitate sui figli per imporre – o impedire – un matrimonio, interviene dalla parte dei figli, anche se costoro assumono atteggiamenti di aperta sfida nei confronti dell'autorità parentale. Anzi, talvolta è proprio il vicario a favorire la ribellione dei figli, suggerendo loro di scegliere autonomamente il proprio partner, senza tener conto della volontà familiare. Ciò accade in particolare quando si tratta

[20] AAF, *CCM*, 21, n. 10, Lorenzo di Giovanni Maselli *vs* Francesca di Lorenzo Tempesti, anno 1570; AAF, *Firenze*, *S. Piero Maggiore, Matrimoni, 1564* [ma 1565]-*1624*, c. 30r-v.

di ragazze, indipendentemente dal loro ceto sociale. Antonio Benivieni, dottore *in utroque iure*, che ricoprì la carica di vicario nell'ultimo decennio del Cinquecento, sottopose Ginevra, figlia di un mugnaio di Quinto, nei pressi di Firenze, a ben tre interrogatori, l'ultimo dei quali si svolse nel monastero di Annalena di Firenze, dove era stata rinchiusa per venti giorni, su ordine del vicario, al fine di accertarsi meglio della sua volontà di sposare Matteo di Francesco Vannetti, anch'egli mugnaio. Il parentado era stato concluso tra Matteo e lo zio di Ginevra e messo per iscritto nel luglio dell'anno precedente (la scritta manca negli atti processuali). Ginevra ne era stata contenta perché «da un carnovale a l'altro havevamo fatto all'amore insieme». I parroci di entrambi gli sposi avevano fatto regolarmente le denunce. Ma i genitori di Ginevra si opponevano al matrimonio combinato dallo zio. Quindi Matteo si rivolse al tribunale per reclamare l'adempimento della promessa. Il vicario interrogò solo Ginevra, esortandola ripetutamente ad esprimere senza reticenze le sue intenzioni nei confronti di Matteo:

«Dettoli che dica liberamente [l'avverbio 'liberamente' compare più volte nel corso degli interrogatori] qual sia l'animo suo et se è d'animo di volere il detto Matteo et che il matrimonio vadia avanti pensici bene che in lei sta et non la depende da alcuno».

Benivieni vede il matrimonio come scelta esclusivamente individuale, su cui la famiglia non ha alcun diritto di interferire. Ginevra si mostra, invece, un po' riluttante. Dapprima afferma che vuole sposare Matteo perché così era stato stabilito nella scritta di parentado (che del consenso della donna, come si sa, non tiene conto). Poi, sollecitata a parlare «più liberamente», così risponde al vicario: «Io mi contento se il consenso mio vale, et dico a V.S. che sono stata alla SS. Nunziata et mi pare di essere stata spirata a dire di volerlo sì come lo dico». Ginevra dubita che il suo consenso possa bastare. E dal momento che quello dei suoi genitori manca, cerca almeno il sostegno della fede: la sua volontà di sposare Matteo è stata ispirata dalla voce di Dio che le è parso di ascoltare nella chiesa della Santissima Annunziata. Al terzo interrogatorio Ginevra non sembra avere più incertezze: «Io sono resoluta di pigliare detto Matteo come ho già detto tante volte et se me ne domandassi mille volte

direi sempre questo medesimo, sì come ancora mi tenessi per quindici giorni et anco mesi [nel monastero di Annalena]». Non ancora soddisfatto, Benivieni le domanda «se la se ne andassi a casa et tornassi con suo padre et con sua madre, quali sa che se ne contentano poco, se lei si accomodassi alla voglia loro o pure si manterrebbe in questo medesimo proposito». Le parole usate sembrano quasi sollecitare l'insubordinazione della figlia alla volontà dei genitori. Ginevra risponde decisa: «Signore io sono sarò sempre di volere pigliare detto Matteo ancorché tornassi a casa da mio padre e madre». Le sollecitazioni del vicario e il periodo di reclusione in monastero hanno evidentemente rafforzato in Ginevra la consapevolezza della propria autonomia di scelta che le consente di sottrarsi all'autorità familiare senza più incertezze. A questo punto, finalmente, Benivieni ordina di dimettere Ginevra dal convento e di affidarla allo zio, nella cui casa sarà celebrato il matrimonio, con licenza del parroco di Santa Maria a Quinto[21].

Meno chiara, ma altrettanto significativa dell'efficacia delle tecniche di persuasione adottate dai vicari, è la vicenda processuale che ha come protagonisti Maria Saltamacchi, orfana di padre e vedova, e Bartolomeo di Paolo Corsi, d'origine bolognese ma abitante a Firenze. Entrambi provenivano da famiglie di ceto medio-alto. Bartolomeo querela gli zii paterni di Maria, perché la tengono sequestrata in casa loro e le impediscono di perfezionare il matrimonio. Maria e Bartolomeo si erano scambiati la promessa in segreto, senza testimoni, ma, per cautelarsi, avevano pensato bene di metterla per iscritto. C'era, infatti, un'evidente disparità di condizione sociale, che avrebbe potuto ostacolare il matrimonio. Maria lo aveva detto esplicitamente, nella scritta, chiarendo di «essere molto bene informata e sapere come egli sia povero giovane». Consapevole della disuguaglianza sociale (forse di ricchezza, più che di status, perché anche i Corsi, come i Saltamacchi, appartenevano al rango di cittadini), prometteva di sposarlo: anche in questo caso contando sull'aiuto divino,

[21] AAF, *CCrM*, 5, 3 agosto 1593. Il processo si concluse rapidamente nel giro di un mese. La celebrazione, però, non risulta nel Libro dei matrimoni di Santa Maria a Quinto.

in assenza del consenso parentale. «Per la presente scrittura apparisca come per volontà, e inspiratione del Signore dalla mano del quale dependano particolarmente i matrimoni ...»: con questo significativo richiamo all'autorità divina – e non umana – sui matrimoni, Maria giustificava la sua scelta che la metteva in conflitto con gli zii paterni. In sede processuale, tuttavia, Maria cambiò versione. Il vicario aveva ordinato alla forza di polizia della città – il Capitano della Piazza di Firenze – di andare in casa Saltamacchi a liberare Maria e, eventualmente, collocarla in un luogo sicuro e suggerirle di comparire in tribunale. Inoltre, di intimare ai Saltamacchi, sotto pena di scudi 500, di non ostacolare la volontà di Maria di unirsi in matrimonio con Bartolomeo Corsi. Il Capitano fece quel che gli era stato ordinato, ma riferì di aver trovato Maria non in carcere, bensì «in sua libertà» e contenta delle «amorevolezze e cortesie» ricevute dagli zii. Quello stesso giorno, il 19 novembre 1604, gli zii si presentarono in tribunale per chiedere la revoca del precetto emanato contro di loro.

Da questo momento non è chiaro quel che accadde, probabilmente dietro le quinte, vale a dire al di fuori delle aule giudiziarie. Non ci sono interrogatori né dei protagonisti, né di eventuali testimoni che possano farci capire come mai, venti giorni più tardi, Maria si presentò in tribunale e dichiarò la sua volontà di sposarsi con Bartolomeo. Per maggior precauzione, firmò di propria mano la deposizione resa di fronte al vicario, che a quel tempo era Cosimo dell'Antella, dottore *in utroque iure*. Evidentemente il vicario era riuscito (forse attraverso terze persone) a dar fiducia a Maria e a convincerla del fatto che nella struttura ecclesiastica avrebbe trovato tutto il sostegno necessario per opporsi alla volontà degli zii[22].

Con Francesca di Niccolò Gerbini il vicario, ancora una volta Sebastiano Medici, non ebbe invece successo. A rivolgersi al tribunale era stato Stefano di Pietro Pieri che pretendeva l'adempimento degli sponsali contratti «sponte et libere» con Francesca.

[22] AAF, *CCrM*, 6, 18 novembre 1604. Non conoscendo la parrocchia di appartenenza di Maria, non ho potuto verificare se il matrimonio sia stato celebrato.

Ad opporsi era il padre di Francesca, il quale, per impedire il matrimonio, l'aveva rinchiusa nel monastero dell'Annunziatina di Firenze, dell'ordine delle Carmelitane. Anche in questo caso è la disparità di rango a scatenare le resistenze familiari. Interrogata, Francesca dapprima nega che ci siano state promesse di matrimonio con Stefano. Nega, addirittura, di avergli mai parlato. Poi, alle domande insistenti del vicario, ammette: «Io lo havrei preso [per marito] ma mio padre non se ne contenta et io non lo vorrei scontentare». A questo punto Sebastiano Medici la sollecita apertamente a ribellarsi all'autorità paterna, dicendole (il discorso è riportato in forma indiretta) che «*suo padre non è padrone della sua volontà ma lei è sola libera di fare in questo caso, di sé stessa quello che lei vuole, o monacarsi o pigliar marito*, a suo beneplacito, et il padre et li fratelli sono obligati a dotarla competentemente».

La libertà di scelta, qui così chiaramente rivendicata dal vicario, resta circoscritta alla condizione di monaca o di sposa, come d'altronde ripetevano insistentemente i trattati sul modello cristiano di donna. Francesca è ormai convinta e risponde, per ben due volte: «Io lo vorrei volentieri». Interrogata di nuovo, a quasi un mese di distanza, Francesca ritratta tutto. Di Stefano non ne vuol sapere, «perché non è mio pari», dice finalmente dopo diverse domande del vicario. Il Medici non le dà tregua e cerca di metterla in difficoltà osservando che lei era già da tempo a conoscenza della condizione sociale di Stefano, che è un pittore, e ciononostante nel precedente interrogatorio aveva affermato di volerlo sposare. E, soprattutto, cerca di convincerla a non tener conto delle differenze di *status*: «nel maritarsi non è necessario che le qualità siano pari di nobiltà, di grado né conditione, ma basta solamente la libera volontà et non si attende se è ricco o povero, nobile o ignobile o altra conditione». Francesca non cede e continua a rispondere «io non lo voglio». Nega anche di aver subìto pressioni da parte del padre e dei fratelli. Il lungo interrogatorio si conclude con un secco rifiuto a sposare Stefano. Dopo tre giorni il vicario emana la sentenza, che deve essere stata molto sofferta: il matrimonio tra i due giovani non può essere celebrato «de voluntate dictae Franciscae quae recusat et non vult dictum Stephanum in virum suum». Non

resta che imporre a Stefano il perpetuo silenzio[23]. Per i vicari che governarono la diocesi fiorentina sullo scorcio del secolo, il matrimonio implicava la libera scelta, al di là di ogni interferenza da parte della famiglia e di ogni considerazione di rango. In particolare, difendere la libera scelta del partner femminile significava capovolgere il tradizionale ruolo passivo da secoli attribuito alla donna che andava sposa. Un solco profondo si stava aprendo tra uomini di chiesa e padri di famiglia. Va notato che non sempre le famiglie erano compatte nell'imporre le loro strategie matrimoniali. Sulle figlie rimaste orfane di padre esercitavano una grande influenza gli zii paterni, spesso in conflitto con le madri. In tal caso i vicari non esitavano a suggerire alle figlie di allearsi con le madri, quando queste si mostravano meno interessate alla difesa delle prerogative di rango[24].

Sembrano quindi aprirsi degli effettivi spazi di libertà per le figlie, dopo il concilio di Trento[25]. Si può giustamente parlare di un processo di emancipazione dell'individuo dalla famiglia, come ha suggerito recentemente Gabriella Zarri[26]. Anche la promessa – lo vedremo tra poco – assume un carattere meno cogente grazie al principio della libertà del matrimonio. E siccome la promessa (se pubblica) era la fase su cui maggiormente pesava l'intervento familiare, richiamarsi, da parte dei giudici, a quel principio significava offrire una via d'uscita alla figlia – o al figlio – che si opponeva alla scelta imposta dalla famiglia. Direi di più. I processi qui esaminati rivelano la volontà dei giudici-vicari di svincolare le figlie da un'eccessiva subordinazione all'autorità familiare, almeno quando si trattava di matrimoni (e monacazioni). Non è un caso che, a parte Ginevra, figlia di un mugnaio, le altre appartengano tutte a ceti medio-alti: su

23 AAF, *CCM*, 24, n. 12. Stefano si presenta in tribunale il 18 giugno 1578, Francesca è interrogata il 14 luglio e l'8 agosto. La sentenza è dell'11 agosto.

24 Un caso significativo in AAF, *CCM*, 24, n. 14, Giovan Battista di Pierozzo Vieri *vs* Cornelia del *quondam* Francesco Rucellai, anno 1578.

25 È quanto afferma a proposito della diocesi bolognese L. FERRANTE, *Il matrimonio disciplinato*.

26 G. ZARRI, *Il matrimonio tridentino*, pp. 468-470. Si veda anche il classico saggio di J. BOSSY, *Controriforma e popolo*.

di loro, infatti, pesavano maggiormente le pressioni dei gruppi parentali, interessati a questioni patrimoniali e di rango. Ed è nei loro confronti che si adotta una precisa strategia tesa innanzitutto a sottrarle temporaneamente all'influenza della famiglia, attraverso la reclusione in monastero. Solo in un secondo momento, a distanza di almeno quindici giorni, si procede ad una serie di interrogatori serrati con cui si cerca di incoraggiarle ad esprimere la propria volontà. Collocate in spazi sacri, assistite e sollecitate da un personale ecclesiastico capace, al pari degli inquisitori, di penetrare nei loro cuori, queste giovani riescono talvolta – non sempre – a compiere un cammino autonomo verso la libera scelta. Restano escluse quelle di ceto molto elevato, prigioniere di strategie familiari che avevano conseguenze decisive sulle politiche di alleanza dell'*élite* di governo, con le quali gli uomini di chiesa preferivano evidentemente non interferire.

Non è ai figli maschi che si rivolgono i giudici-vicari. È vero che quelli appartenenti ai ceti più popolari avevano maggiori possibilità di sottrarsi al controllo parentale perché spesso vivevano per conto proprio e avevano un'attività autonoma. Ma, per gli altri, c'era il pericolo tutt'altro che inconsistente di vedersi incarcerare nelle Stinche su ordine dei genitori, se costoro non ne approvavano la scelta. Qui è il punto. Il figlio maschio, se voleva, poteva dare avvio alla formazione di un nuovo parentado accordandosi direttamente col padre della sposa prescelta sull'entità della dote e i tempi e modi del suo pagamento. Se la famiglia non acconsentiva, era poi costretto a pagare le conseguenze della sua eccessiva intraprendenza (il carcere, ad esempio), ma aveva comunque avuto un ruolo attivo sia nella scelta del partner sia nell'avvio delle prime trattative. Queste opportunità non erano consentite alle sue sorelle che, tutt'al più, potevano esprimere il loro rifiuto di fronte ad una scelta già fatta da altri.

È per questo che l'attenzione dei giudici si concentrava esclusivamente sulle ragazze. Ai maschi bastava offrire un sostegno nel momento in cui scoppiava il conflitto con la famiglia[27].

[27] Orazio di Niccolò Pacini, bottegaio a Staggia, nel senese, dopo aver promesso a Maria Fontani, di Firenze, orfana di padre, e aver redatto la scritta

Alle figlie, che spesso non riuscivano neppure a dar voce ai propri desideri, era necessario dare molto di più per far sì che il conflitto venisse alla luce. Non solo per una questione d'età. Purtroppo non sappiamo quasi mai quale fosse l'età delle giovani coinvolte nei processi. Spose bambine? Oppure, sullo scorcio del Cinquecento, la differenza d'età tra gli sposi stava diventando meno sensibile, come è dimostrato per i secoli successivi? Quel che stava cambiando profondamente era il modo di concepire la libertà di scelta della sposa. In un momento in cui la chiesa si proponeva di estendere il suo controllo sui comportamenti individuali e familiari, il modello di donna succube dell'autorità familiare non era più accettabile. Per assicurare realmente alle giovani la possibilità di scegliere la propria vita – sempre però all'interno del binomio matrimonio-monacazione – bisognava intervenire sulle loro coscienze, stimolando un processo di autoconsapevolezza della propria individualità. Nel chiuso delle aule giudiziarie, così come nel segreto dei confessionali, la chiesa post-tridentina andava costruendo un rapporto privilegiato con le donne, che nel contempo modificava la sensibilità religiosa, orientandola verso l'interiorizzazione e la valorizzazione dei sentimenti. Come ha scritto Adriano Prosperi, «era con le donne che gli uomini di chiesa intrattenevano sempre di più rapporti intimi, nell'ambito di una religione che aveva accentuato i suoi tratti di scavo interiore, di decifrazione di sentimenti e moti dell'animo»[28].

Ginevra, per opporsi alla volontà parentale, aveva avuto bisogno di sentirsi ispirata direttamente da Dio, di cui aveva ascoltata la voce un giorno che si era recata in chiesa. Margherita Bellacci rifiutò l'imperativo *nube pari* forte della sua religiosità quasi

di parentado e fatte le denunce, era stato incarcerato nelle Stinche di Siena per volontà del padre e dello zio che lo condussero fin là «per la mula». Il vicario di Firenze, venuto a conoscenza del fatto attraverso la querela presentata da Maria, scrisse al suo collega di Siena di interrogare Orazio (in carcere), per accertare la sua volontà di sposare Maria: «se egli starà saldo» – aggiungeva il vicario – si potrà decidere di fargli perfezionare il matrimonio «acciò che le volontà che in quanto sono libere non venissero alterate et violentate». AAF, *CCrM*, 5, 24 novembre 1588.

[28] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, p. 520.

francescana: «Non m'importa che sia ignobile né che sia povero, imperoché Iddio aiuta gli uccelli dell'aria et dà loro da vivere, penso che aiuterà anche me che sono sua creatura»[29].

I periodi di solitaria riflessione in monastero, i lunghi e puntigliosi interrogatori cui venivano sottoposte per indagare nel più profondo del loro animo rappresentavano, per molte di loro, un importante stimolo all'introspezione e all'interiorizzazione della scelta che stavano compiendo, lontane dalle pressioni familiari, che si coniugava con una religiosità vissuta più intimamente, nel segreto dei loro cuori piuttosto che in forme esteriori di devozione. C'era sicuramente una nuova consapevolezza di sé nelle parole con cui Alessandra di Francesco Scacciati, di Barberino in Val d'Elsa, cercò di spiegare al giudice l'errore commesso, alcuni anni prima, nell'accettare il marito voluto dai suoi: «ero fanciulla di poco tempo, et non pensai intimamente come conveniva alli fatti mia»[30]. Talvolta, e non ci stupisce, l'internamento in monastero poteva provocare qualche reazione esasperata. Margherita Bellacci, che fin dall'inizio non aveva avuto dubbi sulla propria scelta, alla fine sbottò: «Dico a V.S. ch'io son risoluta di voler stare con il mio marito et non voglio più monasteri et non ci voglio pensare più perché ci ho pensato tanto che mi basta»[31].

Di fronte a tanta determinazione anche da parte maschile cominciano a registrarsi dei cedimenti. Matteo di Marchionne, che abitava a Ronta, nel Mugello, fu citato in tribunale da Ginevra di Guasparri, la quale chiedeva di sciogliere gli sponsali contratti tra di loro perché erano stati imposti dal padre di lei senza il suo consenso. Dapprima si mostrò «risolutissimo» a tenersi Ginevra, sua «moglie» da sei mesi, cioè dal momento del tocco della mano; poi, dopo un' interruzione del processo di ben dieci mesi, durante i quali non sappiamo cosa accadde, messo

[29] AAF, *CCM*, 25, n. 6, Matteo Soldani *vs* i consanguinei di Margherita del fu Giannozzo Bellacci, anno 1581. Margherita aveva scelto il suo partner col consenso della madre. Il vicario le diede ragione.

[30] AAF, *CCM*, 28, n. 19, anno 1595. La causa sembra iniziata *ex officio*.

[31] AAF, *CCM*, 25, n. 6.

a confronto con Ginevra che persisteva nel suo rifiuto, alla fine dichiarò: «Io torrò lei caso la voglia me», riconoscendo, con queste poche parole, che anche per lui il matrimonio comportava la libera scelta di entrambi i coniugi[32]. Probabilmente il padre di lei aveva nel frattempo ceduto, dato che si presentò in tribunale a sostegno della figlia, costringendo così Matteo a tirarsi indietro. Resta il fatto che si andava affermando un nuovo modo di concepire la formazione del matrimonio, che non appare più fondata esclusivamente sul consenso maschile (del partner e del padre di lei). L'armonia, la pace, la stabilità che ci si aspettava da una alleanza matrimoniale erano state fino allora garantite da accordi tra uomini. Il consenso (necessario, ai fini della validità del vincolo) della promessa sposa era dato per scontato. Ora anche lei può avere voce in capitolo, può decidere autonomamente, riequilibrando, almeno in parte, la profonda asimmetria tra ruolo attivo dell'uomo e ruolo passivo della donna che caratterizzava la formazione della coppia.

Che poi questo percorso femminile verso una maggiore autonomia, così insistentemente sollecitato dagli uomini di chiesa, abbia consentito effettivamente una crescita della coscienza individuale – all'interno, comunque, di un processo di subordinazione al corpo ecclesiastico – è difficile dire. La consapevolezza acquisita, nel corso del dibattimento processuale, da Ginevra, figlia del mugnaio di Quinto (e dalle altre), del diritto a decidere autonomamente con chi sposarsi avrà avuto delle ricadute su altri momenti della sua vita? Imparare ad esprimersi liberamente, a guardarsi dentro per capire i propri sentimenti, al di là delle costrizioni esterne, avrà consentito di costruire un'immagine di sé diversa dallo stereotipo della donna fragile, irrazionale, passionale e quindi bisognosa della custodia maschile[33]? Ho l'impressione che le giovani coinvolte in questi processi potevano acquisire una maggiore consapevolezza di sé, che tuttavia difficilmente riusciva a tradursi in spazi di autonomia reale al di là della scelta tra monacazione e matrimonio. Neppure la

[32] AAF, *CCM*, 26, n. 23. Il vicario Benivieni accolse la domanda di scioglimento (anno 1588).

[33] Rinvio a C. Casagrande, *La donna custodita*.

possibilità di una terza via – il celibato volontario vissuto in famiglia o in comunità – riusciva a conferire alla donna una propria identità sociale, perché la assimilava alla condizione di monaca e sposa di Cristo[34].

Comunque sia, il controllo sul matrimonio esercitato dalla struttura ecclesiastica – cui spettava valutare se c'era stato o no il consenso dei partner – ne risultò rafforzato. A tutto svantaggio dell'autorità parentale.

Sul lungo periodo le cose cambiano. Nel corso del Seicento le voci (e i gesti) di ribellione dei figli tendono a scomparire dalle carte processuali. Non perché scompaiono i motivi di conflitto. Il dissenso c'è, ma si rivela a cose fatte, quando la rottura con la famiglia è già consumata: ad esempio attraverso il ricorso al matrimonio a sorpresa – a tutti noto grazie alle pagine manzoniane – oppure al prete compiacente di un'altra parrocchia, giocando sulla difficoltà di stabilire quale fosse il domicilio fisso degli sposi, specie quando si possedevano ville in campagna[35]. Ad utilizzare queste strategie sono soprattutto i figli maschi dei ceti medio-alti, che riescono ad impossessarsi degli strumenti giuridici necessari e possono contare sulla complicità di laici e chierici. Ma nessuno si esprime apertamente e tantomeno con veemenza contro le pretese familiari. Né i giudici tentano più, attraverso i lunghi e ripetuti interrogatori cui venivano sottoposte le giovani donne, di far maturare scelte autonome, svincolate dalle strategie familiari e dalle questioni di rango. L'interrogatorio di Caterina Arrighi, figlia di un notaio fiorentino, rivela, da parte del giudice, un atteggiamento nient'affatto incalzante, ma quasi accondiscendente nei confronti della donna,

[34] G. ZARRI, *Il «terzo stato»*, p. 313.

[35] Un caso illustre – di cui furono protagonisti i fiorentini Dianora di Giacomo Vittori e Antonio di Pietro Ugolini – fu presentato alla Congregazione del concilio (non sappiamo in che data) e da questa rinviato alla Rota romana, che ne discusse a più riprese tra il giugno 1579 e il febbraio 1580. Qui la questione era complicata dal fatto che Dianora chiedeva la nullità del matrimonio proprio perché contratto di fronte al parroco rurale, senza licenza del vescovo. Cfr. ASV, *Congregazione del Concilio*, Positiones, 2, cc. 168r-172v; *Novissimae decisiones diversorum Sacri Palatii Apostolici Auditorum*, I, nn. 643, 656, 657, pp. 219, 222-223.

la quale nega di aver mai avuto l'intenzione di contrarre sponsali con Ascanio Santolini, suo istruttore di musica, nonostante la presenza, assai compromettente, di una lettera da lei scritta ad Ascanio in cui lo sollecitava a far di tutto per piegare le resistenze del padre, che «è d'animo di volermi più tosto far monaca che darmi ad altri, ma non credo che mi possa forzare»[36]. Bastò un solo e breve interrogatorio perché il vicario desse ordine di dimettere Ortensia Bolcioni dal convento delle Fanciulle della Carità, in via della Scala, dove era stata collocata per sottrarla alle influenze familiari. Siccome Ortensia negava gli sponsali con Ridolfo Caciotti, cittadino fiorentino, il vicario, senza darsi molto da fare, si limitò ad annotare, in calce all'interrogatorio, che «la persisteva nel suo detto, et che per il suo detto da lei non si poteva havere altro»[37].

Acquista voce, invece, il dissenso delle famiglie, di cui, nel Cinquecento, difficilmente c'era traccia. Famiglie che appartengono spesso ai ceti medio-alti. Padri, fratelli o altri parenti non esitano a rivolgersi al tribunale ecclesiastico per impedire che venga celebrato il matrimonio del loro consanguineo, se minorenne[38]. Tra i motivi addotti appare quello della disparità di condizione sociale tra gli sposi. Tommaso Martini, nobile fiorentino, e sua moglie Lucrezia Guidotti comparvero, il 3 di aprile del 1625, di fronte al vicario Pietro Niccolini per esporre come il figlio Giuliano, irretito o per meglio dire corrotto dall'amore, avesse osato contrarre sponsali con la figlia di un infimo negoziante

[36] AAF, *CCM* 33, n. 5, Ascanio Santolini *vs* Bernardo Arrighi padre di Caterina, anno 1611. Manca la sentenza del vicario (probabilmente Pietro Niccolini); tuttavia gli atti processuali si concludono con la citazione di Ascanio affinché si giunga allo scioglimento degli sponsali contratti con Caterina. Un'eccezione è rappresentata dall'interrogatorio, assai incalzante, di Lucrezia Brandi, su cui tornerò nel paragrafo 4 di questo stesso capitolo, che forse trova la sua giustificazione nel fatto che la parte avversa fosse il fratello di un noto canonico fiorentino.

[37] AAF, *CCM*, 37, n. 9, Ridolfo Caciotti *vs* Ortensia del *quondam* Pietro Bolcioni, anno 1622.

[38] Chi voleva impedire il matrimonio di un fratello ricorreva, talvolta, all'impedimento di pubblica onestà, adducendo di aver avuto rapporti sessuali con la fidanzata del fratello prima che fra di loro fossero stati contratti gli sponsali.

che aveva una botteguccia nei pressi del monastero di Santa Verdiana, senza informarne i genitori e senza tener conto della considerevole differenza di ceto sociale[39]. Facendo sfoggio di un paio di versetti della Genesi (cap. 24) e dell'Esodo (cap. 22), domandarono la sospensione delle denunce e lo scioglimento di quegli sponsali, perché era in potere del padre impedire che il figlio sposasse una giovane di condizione inferiore.

Dei conflitti di questo tipo conosciamo solo la versione dei fatti data dalle famiglie. Ma anche se i figli tacciono, la loro ribellione appare chiaramente. Ad essere coinvolti sono qui i maschi appartenenti a ceti medio-alti, destinati a matrimoni prestigiosi, se primogeniti, o a restare esclusi dal mercato matrimoniale, se cadetti. Ribellandosi all'autorità paterna sceglievano di sposarsi con chi volevano, nel momento che giudicavano più opportuno, senza attenersi alle questioni di precedenza che regolavano i tempi di costruzione del matrimonio, imposti dalle esigenze familiari. Prima che al matrimonio clandestino, che metteva la famiglia di fronte al fatto compiuto, con tutti i rischi che ciò comportava, ricorrevano all'espediente di contrarre sponsali segreti, con la speranza di veder riconosciuto il loro impegno al matrimonio dalle autorità ecclesiastiche, nel caso in cui il conflitto fosse finito nelle aule del tribunale.

Tra Sei e Settecento i giudici del tribunale fiorentino si trovarono sempre più spesso a fare i conti con domande di scioglimento motivate dalla disparità dei natali, come nel caso che abbiamo appena esaminato. In realtà il vicario Pietro Niccolini, che pochi anni più tardi sarà nominato arcivescovo della diocesi fiorentina (1632-1651), non accolse la richiesta del nobile Martini e dichiarò validi gli sponsali contratti dal figlio[40]. Ma tre

[39] «... filius Iulianus incaute, et absque ulla scientia paterna nec materna, amore obricatus et forsit ut dicitur inficiatus, sponsalia de futuro contraxit cum filia Michaelis de Bonis, propoli vel tabernariunculi infimi prope monasterium S. Verdianae, nulla habita consideratione ad eius familie nobilitatem, et maximam disparitatem alterius»: AAF, *CCM*, 38, n.1, Tommaso Martini *vs* Giuliano Martini, anno 1625.

[40] Martini fece domanda d'appello al Nunzio apostolico, ma probabilmente non fu accolta, perché tra le carte del tribunale della Nunziatura di quegli anni non risulta nessuna sentenza a questo proposito.

anni dopo l'arcivescovo in persona, Alessandro Marzi Medici, giustificò la sospensione delle denunce accordate in un altro caso dallo stesso Niccolini proprio appellandosi alla disparità di condizione sociale degli sposi:

«Alcune volte occorre che si habbino a sospendere le denunzie ne matrimoni da contrarsi, ordinandosi a' curati dell'uno e l'altro contraente che non le pubblichino, e non assistino alla celebratione del matrimonio, et essendosi fatto dal mio vicario prohibitione simile in un matrimonio da contrarsi fra Niccolò degl'Asini e Maria Ciucci, ad instanzia di messer Marcantonio degl'Asini, nobile avvocato fiorentino suo fratello, per la disuguaglianza delle qualità per esser lei d'un castello chiamato S. Casciano et egli nobile fiorentino, e che fra loro parenti ne sarebbano nate molte discordie, e dissentioni, arrecandosi a vergogna tal matrimonio seguisse, et altre ragioni et impedimenti che dedurrebbe ...»[41].

Nelle parole dell'arcivescovo non è difficile cogliere l'eco delle tesi di Tomás Sanchez, che, come si è visto, nel timore dello 'scandalo' e delle inimicizie tra le famiglie che ne potevano conseguire aveva individuato un giusto motivo di scioglimento della promessa. Dal foro della coscienza – che era quello che interessava al gesuita spagnolo – la questione dello scandalo stava trovando spazio nel foro giudiziario. Non possiamo sapere – dato che le sentenze non erano motivate – in che modo i vicari fiorentini valutassero l'eventuale gravità dello scandalo e perché, di conseguenza, in taluni casi accordassero il loro sostegno agli interessi familiari e in altri lo rifiutassero a vantaggio della scelta individuale. Possiamo però osservare che dietro il motivo della disparità di rango spesso si nascondevano sordide rivalità di interessi tra fratelli. Torniamo al caso di Niccolò degli Asini e Maria Ciucci. Alla sospensione delle denunce ordinata dalla curia i due reagirono con la ribellione. Non contestarono il precetto di sospensione per dare avvio – come di consueto in questi casi – ad un regolare processo (dato che il fratello di Niccolò era avvocato, probabilmente temevano di restare sconfitti), ma il giorno di Santo Stefano del 1626 si presentarono con due testimoni davanti al parroco della sposa, nel Duomo di Firenze, e pronunciarono rapidamente le parole del reciproco

[41] AAF, *Libro d'Informazioni*, 1611-1630, c. 295r-v, 5 agosto 1628. Ringrazio Maria Pia Paoli per avermi segnalato questo documento.

consenso al matrimonio. Il parroco informò della cosa il vicario, che diede avvio ad un procedimento giudiziario *ex officio* contro la coppia e i due testimoni presenti. Come misura preventiva consueta nelle cause criminali, Niccolò fu incarcerato nelle carceri cittadine del Bargello, mentre Maria fu obbligata a restare chiusa in casa propria (le donne appartenenti al ceto medio-alto potevano usufruire di questo trattamento di favore per evitare la promiscuità delle carceri pubbliche, non esistendo un carcere femminile). Niccolò e Maria furono interrogati più volte dal vicario, non solo per indurli a confessare di aver contratto il matrimonio senza le debite denunce e di aver disubbidito all'autorità diocesana, ma anche per appurare chi li avesse consigliati a ricorrere al matrimonio a sorpresa. Niccolò e Maria non si sentivano colpevoli: era stato il fratello di lei a suggerire di far le cose in quel modo, non per disubbidire all'arcivescovo, bensì per mettere fine alle pressioni incalzanti del fratello di Niccolò, Marcantonio, che a tutti i costi voleva impedire il loro matrimonio. «Per interesse della roba», aveva spiegato, succintamente, Maria. Poi si verrà a sapere che l'avvocato Marcantonio era interessato all'eredità di Niccolò, che pare si aggirasse intorno alla considerevole somma di quindici-sedicimila scudi, e quindi non voleva che gli venisse sottratta da un eventuale discendente diretto di Niccolò.

Ma quel che è più interessante è la tenacia con cui Niccolò contesta il potere della Chiesa di impedire i matrimoni sospendendone le pubblicazioni anche in assenza di impedimenti. Alle ripetute domande del vicario tese ad inculcare il senso di colpa per aver trasgredito ai sacri canoni, Niccolò risponde, con altrettanta insistenza, di non essere colpevole, spiegandone chiaramente i motivi: «li Sacri Canoni non vogliono che si impedischa il publicare li parentadi in chiesa, vogliendone che si vegga se vi è impedimento, non vi essendo non è dovere impedire che non si dicha e publichi in chiesa». La sua era una ferma denuncia dell'uso improprio che della sospensione delle pubblicazioni veniva fatto: impedire la conclusione di un matrimonio non perché si era venuti a conoscenza di un impedimento, ma a causa dell'opposizione di alcuni parenti. La difesa di Niccolò non convince, come è ovvio, il vicario. Anzi,

la sua ostinazione nel negare ogni colpevolezza è probabilmente un motivo di più per condannarlo e punirlo, insieme a Maria e ai due testimoni che erano stati presenti. La pena era pecuniaria, come negli altri casi di matrimoni a sorpresa: elevata per gli sposi (100 scudi ciascuno); di gran lunga inferiore per i testimoni (10 scudi). Ma Niccolò si rifiutò di pagare e si appellò al Nunzio apostolico che, dopo aver trascinato le cose per le lunghe, revocò la sentenza di prima istanza. La vicenda non finì lì. L'arcivescovo Marzi Medici si rivolse alla Congregazione del concilio per sapere se era legittimo condannare i colpevoli ad una pena pecuniaria. Con la consueta laconicità la Congregazione rispose «Episcopum posse», stabilendo una prassi che il tribunale fiorentino continuò ad osservare negli anni seguenti[42].

I matrimoni a sorpresa – comunemente definiti clandestini dai giudici ecclesiastici – erano sì proibiti dalla Chiesa, ma, come era stato riaffermato dai decreti tridentini, validi. A renderli possibili era l'alone di ambiguità che circondava la figura del parroco, il cui ruolo non era stato definitivamente chiarito dal dibattito conciliare. La sua presenza fu ritenuta necessaria, ma non in qualità di ministro che conferisce la grazia sacramentale (perché ministri restavano gli sposi). Del suo consenso, quindi, non c'era bisogno. Bastava che fosse in grado di recepire lo scambio del consenso tra i partner, alla presenza dei testimoni, perché il matrimonio fosse valido, anche se lui era stato costretto con l'inganno a parteciparvi[43]. Il matrimonio a sorpresa rappresentava, comunque, un'umiliazione per il parroco. Allorquando

[42] Il processo, compresa la risposta della Congregazione, datata 17 febbraio 1629, è conservato in AAF, *CCrM*, 6, 20 dicembre 1626. I processi per matrimoni a sorpresa che ho individuato nel fondo criminale sono solo sette, compresi tra gli anni 1626 e 1731. Tutti si conclusero con una condanna pecuniaria, ad eccezione di uno di cui manca la sentenza. Sicuramente ci sono delle lacune, dal momento che, ad esempio, il matrimonio a sorpresa tra Ottaviano Lotto e Lucrezia Brandi, su cui tornerò, non risulta né nelle cause criminali né in quelle civili. È però significativo che dopo il 1731 scompaiano del tutto: segno della capacità della Chiesa fiorentina di debellare questo abuso?

[43] In tal senso si pronunciò, più volte, la Congregazione del concilio: cfr. F. SCHULTE - E.L. RICHTER (edd), *Canones et decreta Concilii tridentini*, pp. 234-235.

si trovava di fronte, all'improvviso, in chiesa o in sacrestia o in casa sua, un uomo e una donna che, accompagnati dai testimoni, pronunciavano precipitosamente le parole che li avrebbero uniti in matrimonio, il parroco tentava di opporre resistenza scappando via, coprendosi gli occhi, turandosi le orecchie. Era costretto, insomma, a comportarsi in modo disdicevole alla sua dignità di ecclesiastico, per poter poi dimostrare, in sede giudiziaria, la sua estraneità al fatto. Ma il matrimonio a sorpresa rappresentava, soprattutto, un affronto al modello tridentino, secondo cui il matrimonio doveva essere gestito da un ecclesiastico, in forma solenne, all'interno di uno spazio sacro depurato da elementi profani. Esso consentiva ai laici di riappropriarsi di un sacramento che il concilio di Trento aveva invece affidato interamente al corpo ecclesiastico. Come scriveva alla Congregazione del concilio l'arcivescovo di Firenze Alessandro Marzi Medici, «se s'apre questa strada che i matrimoni s'habbino a fare *di propria autorità* et *in contemptum Ecclesiae* e che non habbino a esser puniti, giornalmente seguiranno di questi simili casi e non stimeranno né Concilio né altro»[44]. Era questa libertà di contrarre il matrimonio «da per loro», in aperta sfida all'autorità ecclesiastica, che andava condannata e, secondo Marzi Medici, punita.

La severità dimostrata dall'episcopato fiorentino nei confronti dei matrimoni clandestini è sicuramente espressione della volontà di circoscrivere un fenomeno che sovvertiva il modello tridentino di matrimonio. Era l'insubordinazione verso la Chiesa, piuttosto che quella verso la famiglia, a preoccupare vescovi e vicari. Ma si trattava di episodi isolati, facilmente perseguibili, che non mettevano in discussione le profonde trasformazioni nel modo di celebrare il matrimonio che si stavano radicando tra i fedeli. Forse è da cercare qui, nella piena affermazione dell'egemonia ecclesiastica sullo svolgimento del matrimonio, una spiegazione della minore conflittualità tra Chiesa e famiglie. A mano a mano che nel corso del Seicento si diffondeva il modello tridentino (ne è un segno la brusca diminuzione dei processi per matrimoni contestati), il contrasto irriducibile tra

[44] AAF, *Libro d'Informazioni*, 1611-1630, c. 295r-v, 5 agosto 1628.

uomini di chiesa e padri di famiglia, così chiaramente percepibile negli ultimi decenni del Cinquecento, tendeva ad attenuarsi. La sicurezza acquisita nel controllo dell'istituto matrimoniale rendeva i chierici più disponibili verso le esigenze dei laici. Sullo scorcio del secolo, come vedremo[45], l'alleanza tra Chiesa, Stato e famiglie si farà più salda, in difesa dei privilegi di rango e delle gerarchie sociali più che della libera scelta dei figli. Certo, la Chiesa fiorentina continuò a sostenere le giovani donne che ad essa si rivolgevano per denunciare le coazioni familiari[46], ma non si impegnò più a sollecitare la loro ribellione nei confronti dell'autorità paterna. Lo slancio tardo cinquecentesco a favore dell'autonomia di scelta delle figlie si era già esaurito.

2. *La rottura della promessa*

La promessa, se contratta liberamente ad un'età superiore ai sette anni, obbliga all'adempimento, a meno che non ci siano impedimenti al matrimonio. Perciò ci si può rivolgere al tribunale per chiedere di costringere il partner renitente a mantenere la promessa data, oppure per denunciare di diffamazione (*causa jactatoria*) colui o colei che pretende di aver contratto legittimi sponsali col querelante, impedendo così che quest'ultimo possa sposarsi con una terza persona. Il contenzioso verte quindi sull'esistenza o meno della promessa, di cui l'attore chiede che sia accertata la validità o la nullità. Meno frequente è il caso di chi, pur riconoscendo di aver dato la promessa, ne chiede lo scioglimento. Raramente la rottura è consensuale: in tal caso non si istruisce il processo ma si concede subito lo scioglimento degli sponsali. Questi casi – è significativo – sono concentrati nei decenni immediatamente successivi al concilio di Trento[47]: non

[45] Cfr. *infra*, parte II, cap. IV.2.

[46] Un esempio di domanda di scioglimento di sponsali per vizio di consenso, accolta dal tribunale, è in AAF, *CCM*, 49, n. 10, Anna di Domenico Campai di Santa Maria a Montici *vs* Cosimo di Bartolomeo Brenzini di San Piero a Ripoli, anno 1668.

[47] Li troviamo, per il Cinquecento, nel fondo delle *Cause criminali matrimoniali*.

perché fossero state introdotte delle novità in proposito (anche il diritto canonico pretridentino concedeva lo scioglimento ai partner consenzienti, sempre che si fossero presentati di fronte al giudice), ma, probabilmente, per l'accento posto – dal Tridentino e ancor più dalla prassi giudiziaria del tribunale diocesano di Firenze – sulla libertà del matrimonio, sia che si trattasse effettivamente di un cambiamento d'idea da parte di entrambi i partner, sia che la coppia cercasse di sfuggire alle strategie matrimoniali imposte dalle famiglie. Sui motivi di scioglimento, purtroppo, non si dice nulla. Tutt'al più si accenna alle «giuste cause» che avevano spinto la coppia a cambiare idea. Bastavano questi fuggevoli accenni, in sede processuale (non sappiamo quali informazioni extragiudiziarie riuscisse a procurarsi il giudice), per ottenere lo scioglimento, se consensuale. La promessa stava diventando meno vincolante. Sotto il controllo però – è bene ricordarlo – del corpo ecclesiastico: se prima di Trento le promesse (o i matrimoni) si facevano e disfacevano anche senza la mediazione della Chiesa, ora di quella mediazione non si poteva fare a meno.

Per tutta la prima metà del Cinquecento le cause di rottura (unilaterale) non hanno ancora una fisionomia precisa. Non è facile distinguerle da quelle intentate per ottenere la nullità – o validità – del matrimonio, se questo era stato celebrato clandestinamente (le cause di nullità per impedimento erano invece di tutt'altro genere). Le prove addotte da chi voleva dimostrare di aver scambiato la promessa o di aver contratto il matrimonio erano le stesse: il tocco della mano, i doni, più raramente la scritta, e soprattutto quei comportamenti familiari – il continuo entrare e uscire dello sposo dalla casa della sposa, il bere, mangiare e scherzare insieme – che caratterizzavano, agli occhi dei vicini, un legittimo rapporto di coppia. La difficoltà era, semmai, di dimostrare, attraverso l'escussione dei testi, la veridicità delle proprie affermazioni. Anche se le prime cause per inadempienza della promessa appaiono già dal 1559, è dopo il concilio di Trento che si infittiscono ed assumono una propria specificità, in concomitanza con la diminuzione delle cause matrimoniali per difetto delle forme di celebrazione. Le prove richieste per accertare la validità del vincolo sono ormai altre.

Purtroppo dalle carte processuali difficilmente emergono i motivi della rottura. Neppure le deposizioni dei testimoni ci aiutano a capire cosa fosse successo. L'amore venuto meno, l'incontro con un'altra persona, l'opposizione di qualche parente, le divergenze insorte tra le famiglie sull'entità della dote e sui modi del pagamento: sono solo alcuni dei motivi che possiamo immaginare. «Nescio a quo spiritu diabolico ductus/ducta»: era questa la formula abituale con cui il partner abbandonato (o meglio: il suo procuratore) presentava la parte avversa che si rifiutava di adempiere la promessa. Tutta opera del diavolo, dunque. Neppure chi aveva cambiato idea si sforzava di trovare delle giustificazioni, a meno che non si fossero scoperti impedimenti al matrimonio. Raramente si ricorreva ai motivi di scioglimento approvati dal diritto canonico, perché prevedevano eventi assolutamente eccezionali, come la partenza di uno dei partner per paesi lontani, la perdita delle proprie ricchezze, l'entrata in religione: eventi che mutavano profondamente la condizione dei promessi sposi. Le uniche motivazioni che emergono con più frequenza – talvolta a fatica, come abbiamo visto – sono la malattia contagiosa e la coazione al matrimonio oppure l'opposizione ad esso da parte di qualche membro della famiglia. Non possiamo neppure servirci delle sentenze per capire i motivi della rottura, perché, come si sa, non erano motivate. Ma anche quando il giudice si lasciava sfuggire qualche parola in più, cosa peraltro rarissima, faceva riferimento non ad uno specifico motivo, ma ad un insieme di «giuste cause», molte delle quali a noi restano ignote perché venute a sua conoscenza probabilmente per vie extragiudiziarie. Cosimo Dell'Antella così spiegò la sua sentenza a favore dello scioglimento degli sponsali contratti da Domenico di Simone Gori, speziale di Firenze e Giulia Lomazzi, orfana di padre:

> «attentis causis quae post dicta contracta sponsalia supervenerunt de inimicitiis, de non implemento dotis promissae, de diversitate naturae postea cognita, et aliis impedimentis et iustis causis et rationibus nobis cognitis ultra iuramentum praestitum»[48].

[48] AAF, *CCM* 31, n. 1, Domenico di Simone Gori *vs* Giulia del *quondam* Bernardo Lomazzi e sua madre, anno 1604.

Non è quindi intorno ai motivi della rottura che ruotava il dibattimento processuale. Le parti in causa, guidate dai rispettivi procuratori, recitavano un copione fisso, che ben poco aveva a che fare con la vicenda da loro vissuta. Il partner abbandonato si appellava all'obbligo dell'adempimento della promessa; l'altro negava di aver dato la promessa oppure, negli anni successivi al concilio di Trento, si richiamava al principio della libertà del matrimonio. Era intorno alla validità o meno della promessa che si discuteva, non delle eventuali giuste cause che potevano essere all'origine del rifiuto di contrarre il matrimonio. Quindi anche le prove addotte per obbligare il partner a mantenere la promessa rientravano nello schema obbligato delle prove necessarie per dimostrare la validità degli sponsali. Se non c'erano stati testimoni al momento della promessa, ci si ricordava delle immagini sacre di fronte alle quali i due si erano toccati la mano, perché la promessa segreta era pur sempre considerata vincolante di fronte a Dio e alla propria coscienza. Ma, soprattutto, si cercava di provare che tra di loro c'era stata quella familiarità che contraddistingueva il rapporto di coppia cui la promessa dava avvio. Le cose erano ovviamente più facili se gli sponsali erano avvenuti alla presenza di qualcuno. Allora la parte avversa tentava in tutti i modi di mettere in difficoltà i testimoni e farli cadere in contraddizione, sottoponendoli ad una infinità di domande, più volte ripetute nel corso dell'interrogatorio, sul luogo, il tempo, le circostanze in cui era avvenuta la promessa alla quale avevano assistito, come erano vestiti gli sposi, che cosa avevano fatto e quali parole si erano detti.

Il copione restò identico anche dopo il concilio di Trento. Alle prove si aggiunsero, è vero, le pubblicazioni in chiesa, che nella diocesi fiorentina si diffusero solo in conseguenza dei decreti tridentini, ma non furono mai considerate (neppure dai giudici) come un elemento di prova determinante. Le pubblicazioni non esimevano i protagonisti dal ricorrere al solito armamentario: il tocco della mano, il bacio, l'anello, la rottura del bicchiere, i doni e, soprattutto, l'essere considerati una coppia dalla comunità. Determinanti erano le deposizioni dei testimoni, dal momento che si trattava di dimostrare – o contestare – l'assunzione di certi comportamenti di fronte alla collettività e di verificare la

reputazione di cui godevano i protagonisti. Amici, vicini, parenti erano spessissimo coinvolti nelle cause matrimoniali. I vicini sapevano: perché abitavano nella casa di fronte o «vicino a tre usci», oppure condividevano addirittura le stesse stanze e, spesso, lo stesso letto con una delle parti in causa. Questa contiguità caratteristica delle città d'antico regime consentiva loro di sentire e vedere molte cose. Tre vedove che abitavano a Firenze, nel quartiere di S. Frediano, nella stessa strada di Lucrezia, figlia di un manovale, testimoniarono per iscritto di aver visto Francesco, che di mestiere faceva il garzone in una bottega di tiraloro, entrare più volte in casa di Lucrezia negli ultimi mesi. Una di loro aggiunse altri particolari interessanti. Una sera sentì che Francesco diceva a Lucrezia: «Aprimi che quello che io t'ò promesso non mancherò e lei disse che non gli voleva aprire che non gli credeva e lui disse alhora va in vescovado e io ti manterrò tutto».

Dato che non sapevano scrivere, la loro testimonianza fu redatta da un «giovane che passava per la strada» e poi consegnata a Lucrezia che la presentò in tribunale[49]. La strada era, specialmente per le donne di una certa età, un luogo di grande socializzazione. Quella testimonianza ci dice come, anche tra i ceti più popolari, fossero ben conosciute le vie giudiziarie offerte dal foro ecclesiastico per ottenere l'adempimento della promessa.

Il peso della comunità, racchiuso nell'espressione «per pubblica voce et fama», così frequente nei fascicoli processuali, diventa ancora più significativo quando una delle parti sosteneva che alla promessa erano seguiti i rapporti sessuali. Se a chiedere l'adempimento della promessa era una donna, era facile che ricorresse alla *copula carnalis*: nelle sue mani essa rappresentava un'arma in più per convincere i giudici, a patto che potesse dimostrare la sua indiscutibile onestà. Si presupponeva, infatti, che facendo dono del suo corpo la donna (onesta) stipulasse, in quel momento stesso, un contratto tacito: «Do tibi corpus meum ea lege, ut postea mecum matrimonium con-

[49] AAF, *CCrM*, 5, 4 gennaio 1593, Lucrezia di Antonio *vs* Francesco di Jacopo detto il Prezzemolo.

trahas»[50]. Non era infatti pensabile che una fanciulla di buoni costumi rinunciasse alla propria verginità senza essere certa dell'esito matrimoniale. Inoltre, l'istituto del matrimonio presunto, che tanta importanza attribuiva all'atto sessuale, era ben lungi dal perdere di significato all'indomani del concilio di Trento. Una sentenza del vicario Guido Servidio, del 3 luglio 1565, dichiarò che gli sponsali contratti da Niccolò di Tano e Dianora di Bartolomeo, entrambi abitanti a Firenze, «per subsecutam copulam carnalem transivisse in verum, perfectum, et consumatum matrimonium»[51]. Ci volle tempo – e il ripetuto pronunciamento della Congregazione del concilio – perché le *élites* ecclesiastiche locali negassero ogni valore al matrimonio presunto[52].

La copula carnale, come si sa, era di difficilissima prova. Il tribunale diocesano fiorentino non ricorreva, in queste cause, alle ostetriche per appurare la perduta verginità delle ragazze (vi ricorreva, invece, in caso di impotenza). Non restava che affidarsi agli indizi. Marc'Antonio Savelli, auditore della Rota criminale di Firenze, ne forniva una lista utile non solo ai giudici secolari ma anche a quelli ecclesiastici: «pratica, conversazione, familiarità, mangiamenti insieme, l'essere stati visti solo con sola in luogo e tempo sospetto, nudo con nuda, amore reciproco, passeggiamenti, risi, burle, colloqui, ammissione di notte, o da nascosto in casa, toccamenti impudichi, baci, pubblica voce e fama del vicinato, asserzione della stuprata e parenti, donativi, lettere amatorie, o imbasciate e cose simili, che insieme cumulate possono rendere certo ogni dubbioso segno di stupro»[53]. In

[50] P. LAYMANN, *Theologia moralis*, lib. V, tract. X, pars I, cap. I, n. 11, p. 124. Si veda anche G.D. RINALDI, *Observationes criminales, civiles et mixtae*, II, cap. XXIII, §§ IV-VI, n. 151, p. 401: «Et virgo non est existimanda adeo fatua, ut virginitatem suam sine promissione matrimonii amasio velit tribuere, cum puellarum omnium votum sit, se in matrimonium collocare».

[51] AAF, *CCrM*, 4, 29 maggio 1565.

[52] Ancora nel 1594 il sinodo celebrato a Colle Val d'Elsa dal vescovo Usimbardo Usimbardi si preoccupava che i parroci informassero i fedeli dell'impossibilità di ricorrervi: *Constitutiones synodales, et decreta*, rub. XXX, cap. VI, p. 185.

[53] M.A. SAVELLI, *Pratica universale*, § «Stupro», n. 23, p. 376.

realtà a riempire le pagine degli incartamenti processuali erano soprattutto le testimonianze sulla reputazione della donna, sulla sua buona o cattiva fama, che qui era immediatamente identificata con i suoi comportamenti sessuali. Trattandosi di donne di ceto popolare (le *élites* erano sicuramente più attente a controllare i comportamenti delle proprie donne e, in ogni caso, difficilmente si sarebbero rivolte alla giustizia), il loro onore sociale restava schiacciato sotto il peso incombente dell'onore sessuale[54]. Chi proveniva dagli strati bassi e non poteva contare su un forte sostegno familiare – la serva, innanzitutto – proprio per questa sua estrema fragilità doveva riuscire a costruire un'immagine di sé il più possibile corrispondente al modello di fanciulla onesta. Perciò la ricostruzione femminile della vicenda insiste sempre sul fatto che lei aveva ceduto alle lusinghe del partner solo dopo ripetute promesse di matrimonio. Le deposizioni dei testimoni presentati dalla giovane sedotta hanno invece il compito di attestare la sua buona reputazione: vale a dire che non aveva avuto rapporti sessuali se non con il suo fidanzato. Al seduttore, ovviamente, spetta negare sia la promessa che la buona fama della donna. Le accuse lanciate dal partner maschile nei confronti della moralità della donna assumono grande rilevanza in sede di dibattimento processuale; ma devono essere provate con certezza, altrimenti, come si è detto, si presume l'onestà e la verginità della stuprata[55].

La storia processuale che ha come protagonisti Alessandra, orfana di entrambi i genitori, e Giovanni Fredi, figlio di un custode della Zecca di Firenze, è senz'altro emblematica. Da tre anni Alessandra era a servizio in casa del padre di Giovanni, ma solo una decina di mesi prima, intorno alla Pasqua, il giovane cominciò a darle noia. Lei non cedette subito: la sua condizione di serva non le consentiva di credere alle *avances* del figlio del padrone, dal quale non poteva certo aspettarsi che volesse sposarla. Perciò fa sapere al giudice che lei lo aveva messo in

[54] Cfr. C. POVOLO, *Il processo Guarnieri*, pp. 41-42.

[55] Sul principio della presunzione di verginità nella cultura giuridica d'antico regime si veda ora G. CAZZETTA, *Praesumitur seducta*, in particolare Parte prima.

guardia: «Giovanni voi sapete che io non sono una ribalda». Ma Giovanni l'aveva rassicurata con queste parole: «Io lo so et quel ch'io fo lo fo perché io ti voglio bene et non posso far altro, et non ti abandonerò mai». Non ancora soddisfatta, prima di cedere al rapporto sessuale Alessandra volle di nuovo chiarire come stavano le cose tra di loro: «Giovanni voi mi togliete quello che voi non mi potete rendere et voi mi havesti a torre per moglie». Sappiamo che l'onore femminile, quasi fosse un bene materiale, poteva essere sottratto alla donna (con la deflorazione), ma anche restituito (col matrimonio)[56]. Qui mi limito a far notare come Alessandra cerchi, al cospetto del giudice, di dimostrare che era ben consapevole della propria debolezza di fronte ad un partner di condizione più elevata, che non avrebbe mai potuto restituirle l'onore sposandola. Se alla fine acconsentì, fu perché Giovanni l'assicurò più volte che l'avrebbe tenuta in casa sua e non l'avrebbe mai abbandonata. Nell'impossibilità di un matrimonio riparatore (non a caso Alessandra non tenta di far credere al giudice che Giovanni le aveva promesso di sposarla), si sarebbe accontentata di avere con lui un rapporto clandestino di scambievole affetto e di essere mantenuta in casa sua. Invece, il giorno di San Lorenzo fu mandata via dal padre di Giovanni. Alessandra non ne spiega il motivo, ma possiamo immaginare che la sua gravidanza (cui non fa cenno) avesse fatto scoprire la relazione con Giovanni. Pur non tirando in ballo la questione della promessa, Alessandra presenta di sé la consueta immagine della ragazza di buoni costumi, che aveva ceduto al partner solo dopo essere stata da lui rassicurata circa le sue intenzioni future e poi era stata tradita e abbandonata.

Tutta diversa, com'è ovvio, la versione data da Giovanni. Così racconta la loro prima notte passata insieme:

«La vigilia di Natale io gli dissi se tu vuoi venire stanotte a dormir meco fa tu et lei disse s'io potrò verrò, et non sendo venuta la mattina io gli domandai perché non sei tu venuta et lei mi rispose il tuo fratello tornò et io non potetti. Di poi l'altra sera io gli dissi io veggo che tu non puoi venir, io verrò a trovar te se tu vuoi et lei disse venite ma fate che vostra madre et le persone di casa non vi sentino et non vi vegghino. Et la notte medesima gli dissi advertisci se

[56] S. Cavallo - S. Cerutti, *Onore femminile e controllo sociale*, p. 350.

tu ti mariti non far delle mani et della bocca questi atti acciò che maritandoti il tuo marito non pensi che tu sia admaestrata».

Nessuna parola d'affetto, solo scambi di battute di carattere pratico, per mantenere segreto il loro incontro. Alessandra è presentata come una donna esperta di sesso, che si era subito mostrata disponibile alle proposte di Giovanni. Ecco lanciato un primo sasso contro la sua reputazione. Giovanni, da parte sua, ammette solo di averle promesso di aiutarla al momento del parto.

Fin qui le deposizioni dei protagonisti, che ci consentono di cogliere direttamente dalla loro voce, senza la mediazione dei procuratori, le differenze nel modo di ricostruire la vicenda. Probabilmente la causa era iniziata *ex officio*: terminato l'interrogatorio di Alessandra e Giovanni (non nella sede arcivescovile, bensì nel monastero di San Pier Maggiore, poco distante, forse per maggior segretezza), il giudice diede alle parti quindici giorni di tempo per provare il fatto. A questo punto Alessandra querelò Giovanni e presentò i capitoli in cui spiegava in dettaglio, questa volta con l'aiuto del procuratore, l'oggetto della sua querela. Poche le varianti rispetto alla deposizione resa al giudice. Vi ritroviamo le stesse parole che, secondo la sua versione, lei e Giovanni si erano scambiate prima del rapporto sessuale. Il procuratore le aveva evidentemente giudicate efficaci e le aveva inserite senza dover ricorrere a modifiche di rilievo. Segno della circolazione di una cultura giuridica, a proposito di stupro preceduto da promessa di matrimonio, anche tra i ceti più popolari.

La storia di Alessandra e Giovanni è significativa proprio perché svela alcuni dei possibili canali di comunicazione tra ceti colti e ceti illetterati. Tra di loro fece da mediatore, prima che si ricorresse al foro arcivescovile, il signor Leonardo del *quondam* Francesco Rosani, cittadino fiorentino, soprannominato il Cavaliere rosso. Non è chiaro da chi fosse stato sollecitato ad intervenire: se da Alessandra, come sosteneva egli stesso, la quale circa sette mesi prima del processo era andata a casa sua per chiedergli di convincere Giovanni e il padre a darle la dote e a mantenerla durante la gravidanza; oppure se dal padre di

Giovanni che, nella testimonianza rilasciata dal signor Stefano Schiroli, dottore *in utroque iure* e amico di Rosani, avrebbe chiesto al Cavaliere di trattare con Alessandra perché si accontentasse di una somma di denaro come dote e rinunciasse alle pretese matrimoniali. Le deposizioni dei due amici, entrambi chiamati a testimoniare a favore della ragazza, davano quindi una diversa interpretazione di quel che voleva ottenere Alessandra dalla famiglia Fredi. Su consiglio di Schiroli, secondo cui bisognava prima verificare se si trattava di matrimonio o no, «quia in similibus casibus faciliter potest contrahi matrimonium» – siamo infatti in anni pretridentini – Rosani si fece raccontare come erano andate le cose prima da Alessandra e poi da Giovanni. Le loro versioni concordavano: Alessandra era rimasta incinta di Giovanni, il quale, prima del rapporto sessuale, le aveva promesso di non abbandonarla, ma non di sposarla. Non si giunse però ad un accordo. Fu probabilmente lo stesso Rosani a far scattare la procedura *ex officio*, dal momento che poi intervenne presso il vicario a favore di Alessandra: *pro iustitia*, come spiegò quando fu chiamato a deporre.

Proprio perché il ricorso alla giustizia era spesso preceduto da tentativi di composizione affidati a persone che, a diverso titolo, svolgevano la funzione di mediatori (dal parroco all'esperto di legge fino al signorotto del luogo, come vedremo tra poco), chi era chiamato a deporre, o sporgeva querela, finiva con l'acquisire le conoscenze necessarie per raccontare la propria storia nel modo più efficace possibile. Anche una serva come Alessandra poteva quindi impadronirsi del linguaggio appropriato per far valere le sue ragioni in tribunale, prima ancora di consultarsi col proprio procuratore. C'è, tuttavia, una significativa discrepanza tra il racconto fatto da Alessandra al giudice e la ricostruzione data dal procuratore. Alessandra – consapevole della differenza sociale – aveva dichiarato che Giovanni le aveva promesso di mantenerla a casa sua e di averne cura, non di sposarla. Il procuratore, per ricondurre la storia nell'alveo più consueto della seduzione con promessa, aggiunse qualcos'altro: la promessa fattale da Giovanni e lo stato di gravidanza, che rappresentava una prova, e non un semplice indizio, del commercio carnale avuto con il partner, confermato, tra l'altro, dall'interrogatorio

di quest'ultimo, oltre che dalle deposizioni dei testimoni a favore di Alessandra. L'obiettivo, evidentemente, era di ottenere una sentenza favorevole, sulla base della presunzione di matrimonio che scaturiva da una promessa seguita dal rapporto sessuale. Mancava, però, qualsiasi prova dello scambio della promessa. Il processo si concluse quindi con una dichiarazione di nullità del vincolo. A questo punto Alessandra sporse una nuova denuncia per ottenere almeno la dote, in ricompensa della deflorazione subìta. Possiamo presumere che finalmente riuscì a raggiungere un accordo con la famiglia Fredi, dal momento che gli atti processuali si interruppero già dopo la querela[57].

La causa inizialmente intentata da Alessandra per rottura di promessa si era trasformata in una causa di deflorazione, in cui, in alternativa al matrimonio, la giovane sedotta e abbandonata poteva aspirare alla dote[58]. In questi casi, lo stato di gravidanza era un segno indiscutibile dell'avvenuta deflorazione, a patto, però, che non ci fossero dubbi sui buoni comportamenti della sedotta. Se difatti la parte avversa riusciva a dimostrare la disonestà della donna, vale a dire che intratteneva rapporti sessuali con molti uomini, era facile attribuire ad altri il frutto del peccato. Così fece il procuratore di Giovanni di Stefano, soprannominato Ballone, che abitava a Bivigliano, nel basso Mugello, per difendere il suo cliente dall'accusa di aver promesso e poi violato Dianora, orfana di padre, anche lei di Bivigliano. I testimoni presentati a favore di Ballone – tutti mezzadri di Bivigliano, e in più due nobili fiorentini della famiglia dei Medici, che da quelle parti possedevano le proprie ville – concordarono nel presentare Dianora come donna di facili costumi, che di gravidanze ne aveva avute più d'una. I bambini erano tutti finiti all'ospedale degli Innocenti di Firenze. Non era, però, considerata «puttana publica». Qualcuno cercò anzi di attenuare la pessima reputazione che si era fatta, attribuendola sì ai suoi comportamenti

[57] AAF, *CCM*, 16, n. 8, Alessandra del *quondam* Amedeo *vs* Giovanni di Francesco Fredi, anni 1558-1559. Sui modi stereotipati dei racconti di seduzione cfr. A. FARGE, *La vie fragile*, pp. 37 ss. e L. ROPER, *Will and Honour*, *passim*.

[58] Cfr. *infra*, parte II, cap. III.5.

sessuali, ma non ad altri aspetti della sua vita: «è di mal nome et di mala fama solo per farsi salire a dosso et nel resto la tiene per donna da bene», precisò un contadino sui venticinque anni. Ma non era facile, per Dianora, distinguere tra onore sessuale e onore sociale. Orfana di padre da cinque anni, viveva con la madre e il fratello. Negli ultimi tempi – sul finire degli anni Settanta vi fu una serie di cattivi raccolti – la famiglia si era fortemente impoverita: da mezzadri erano diventati pigionali, costretti a pagare l'affitto della casa dove abitavano e ad andare a lavorare sui terreni altrui, come braccianti. Le sue sorelle si erano sposate bene, ma Dianora, che ormai aveva già ventisei-ventisette anni (un'età elevata per le fanciulle da marito), non poteva più sperare di avere dai suoi qualcosa in dote.

In questo contesto, la sua querela era poco credibile. Eppure, nell'interrogatorio cui venne in seguito sottoposta, raccontò fin nei dettagli delle promesse ricevute da Ballone (la prima risaliva addirittura a dieci anni addietro), dell'anello di ottone avuto dopo la morte del padre, del loro primo rapporto sessuale tre anni prima (in giorno di lavoro, di notte, nel letto di casa sua), della bambina nata e mandata agli Innocenti. In sua presenza fu poi interrogato Ballone, che negò tutto, senza però tirare in ballo la cattiva fama di Dianora. Burbero e solitario, ma buon uomo, si limitò a ripetere che non voleva sposare né lei né altre: «non vuole bene a sé stesso, pensati se io vorrò bene ad altri», così è riportata dal notaio, in una trascrizione scorretta che mescola la terza con la prima persona, la risposta data al giudice che voleva sapere se aveva mai voluto bene a Dianora. I testimoni a favore di Dianora (anche qui un Medici) dichiararono che lei aveva avuto a che fare carnalmente solo con Ballone, ma non poterono dare informazioni precise né sulla promessa né sull'anello. Fu uno di loro, un contadino, a tentare una spiegazione del tipo di rapporto che li legava: «questo caso sta così che detto Ballone ha praticato con detta Dianora da dodici o quattordici anni in qua continuamente et ha hauto a fare seco et ne ha hauto figlioli et non sa che vi fussi presente altri che loro medesimi». Un rapporto continuato nel tempo, che non comportava la convivenza né altri obblighi coniugali, mantenuto segreto (anche se tutti in paese ne erano a conoscenza) nel senso

che non era stato sancito da alcuna forma di pubblicità: né dal rito della Chiesa né dalle consuetudini locali. Se le cose stavano davvero così, è probabile che Dianora avesse sperato che, a un certo punto, Ballone regolarizzasse la situazione. Di fronte ai suoi ripetuti rifiuti (di cui sappiamo da alcuni testimoni), decise di sporgere querela in tribunale: pur non potendo offrire nessun elemento certo a favore della promessa, contava su quel lungo periodo di tempo in cui – come confermato dai testimoni – non avevano mai smesso di fare all'amore[59].

Ad essere in gioco non era solo l'onore sessuale della donna deflorata, ma anche quello delle altre donne di casa. A cominciare dalla madre. La cattiva reputazione della madre lasciava una macchia indelebile sull'onore della figlia. Uno stesso identico destino le accomunava. Come scriveva il giureconsulto Domenico Mainardi, per capire l'indole di una ragazza bastava conoscere quella della madre, «perché le femmine per lo più sogliono alle madri assimigliarsi»[60]. Quindi, in sede giudiziaria, gettare fango sui comportamenti sessuali di una madre significava avvalorare la cattiva fama della figlia. Niente di più facile, quando si trattava di famiglie povere dove le figure maschili erano assenti o troppo deboli, che accusare la madre di avere rapporti sessuali, a pagamento, con altri uomini[61]. Oppure, ancora più facilmente, la si accusava di complicità: pur essendo al corrente degli amoreggiamenti della figlia, non era intervenuta per reprimerli. La connivenza delle madri è un tema ricorrente nella

[59] AAF, *CCM*, 24, n. 10, Dianora del *quondam* Bartolomeo *vs* Giovanni di Stefano detto Ballone, anni 1578-1579. Il processo restò interrotto per dieci mesi, dopo i capitoli presentati da Dianora, probabilmente per la contumacia di Ballone. Gli atti si interrompono nuovamente nel novembre 1579 e della sentenza non c'è traccia. Tuttavia deve essere stata emanata a favore di Dianora se Ballone ricorse in appello al tribunale della Nunziatura e ottenne la revoca della sentenza di prima istanza. ASF, *Tribunale della Nunziatura*, 8, n. 89, 16 gennaio 1581.

[60] ASF, *Mediceo del Principato*, 6357, n. 71, «Breve discorso in materia di matrimoni et di sponsali» (1616).

[61] Un caso significativo è in AAF, *CCM*, 20, n. 5, Maria di Matteo *vs* Francesco di Luna, anno 1568, su cui torneremo. La madre di Maria faceva i servizi nelle case dei soldati alla Fortezza da Basso.

letteratura pastorale e nella trattatistica morale, contro la quale fu lanciata una particolare offensiva tra Sei e Settecento[62]. Giuliano di Giovanni Simone, che abitava a Signa, sollecitato dal giudice a dire esattamente quando e dove aveva avuto il primo rapporto carnale con Dianora Niccolini, orfana di padre, che da poco aveva partorito una bambina, così rispose: «In casa di detta Dianora nel letto tra lei et la madre l'anno passato cioè l'anno 1577 quindici giorni avanti carnevale in circa», aggiungendo che aveva dato del denaro alla madre. Dianora, alla stessa domanda, rispose che «fu la ottava di Pasqua l'anno passato in casa detta Dianora dreto all'uscio di casa, il quale [Giuliano] prima che mi havesse cominciò a darmi delle busse perché io venissi al suo contento et di poi mi dette perché io non lo dicessi a mia madre». È raro che nel foro ecclesiastico la donna deflorata denunci la violenza subìta, perché, come vedremo in seguito, i tribunali ecclesiastici non giudicavano di stupro violento. L'elemento significativo, ai fini processuali, era che Dianora, come aveva precedentemente spiegato, avesse ricevuto da Giuliano una promessa di matrimonio e rotto il bicchiere, in casa sua, alla presenza della madre e della cognata. La madre, la cognata e il fratello di Dianora, che di mestiere era navicellaio, confermarono. I testimoni a favore di Giuliano, con l'unica eccezione del compare, deposero sulla cattiva fama, non solo di Dianora e della madre, ma anche della cognata, che abitava con loro. Un manovale venticinquenne, sposato con la cugina di Giuliano, raccontò che Giuliano aveva più volte dormito in mezzo tra Dianora e la cognata «et con tutt'a dua ha fatto quel che gli ha voluto et usato carnalmente con esse loro et la madre era nel medesimo letto da piè». La stessa cosa fu ripetuta da altri sei abitanti di Signa, che andarono a testimoniare di fronte al prete di San Martino a Gangalandi, alla cui parrocchia appartenevano i protagonisti della vicenda. Costui, probabilmente su richiesta del giudice, aveva ammonito i suoi parrocchiani, alcuni mesi dopo l'inizio del processo, a presentarsi di fronte a lui nel caso fossero a conoscenza della promessa scambiata tra Giuliano e Dianora.

[62] L. GUERCI, *La sposa obbediente*, pp. 69 ss.

È da notare che Giuliano, la prima volta che si presentò in tribunale per rispondere alle *positiones* di Dianora, non mise assolutamente in dubbio la buona fama della partner, né quella della sua famiglia. Questa contraddizione non doveva essere sfuggita al giudice. Anche l'univocità delle testimonianze a favore di Giuliano, tutte imperniate esclusivamente sul fatto che lui aveva indifferentemente avuto a che fare con Dianora come con la cognata, doveva averlo insospettito. Le prove sulla presunta disonestà delle donne di casa Niccolini sembravano costruite ad arte dal procuratore di Giuliano. Ma c'è di più: il fratello di Dianora aveva riferito che Giuliano voleva tenere segreta la promessa fino alla morte del padre, che non vedeva di buon occhio quel matrimonio. Probabilmente Dianora non aveva nessuna dote da offrire se a ventotto anni non si era ancora sposata (Giuliano era stato meno preciso a dire la sua età: sui venticinque-trent'anni). La gravidanza di Dianora aveva fatto venire alla luce una relazione che doveva restare segreta, perché Giuliano non voleva evidentemente mettersi in conflitto col padre. La sentenza del giudice, che era Sebastiano Medici, tenne conto di tutto questo e condannò il seduttore, come di consueto, a sposare o dotare la donna sedotta[63]. Di un loro matrimonio non c'è traccia nel libro parrocchiale di San Martino a Gangalandi.

In questi processi dove le protagoniste appartenevano a famiglie povere, socialmente deboli (come quelle dei pigionali, spesso senza fissa dimora), la questione dell'onore familiare è marginale. I membri maschili non denunciano l'affronto subìto, in quanto responsabili dei comportamenti sessuali femminili, dalla deflorazione di una delle loro donne nubili. L'infamia che colpiva chi era deputato a custodire la castità delle proprie donne non viene presentata come un'aggravante nei confronti del seduttore. È esclusivamente all'onore sessuale delle donne che si fa riferimento, come se non ci fosse alcuna implicazione sull'onore degli altri componenti di sesso maschile e sul buon nome della casa. Non credo però che il motivo sia da cercare

[63] AAF, *CCM*, 24, n. 11. Il processo durò a lungo: dal 19 agosto 1578 al 12 giugno dell'anno successivo.

solo nell'appartenenza a famiglie di ceto popolare che non erano in grado di offrire una protezione adeguata e un solido sostegno alle proprie donne. Probabilmente il linguaggio dell'onore, in senso lato, caratteristico dei processi per deflorazione del Sei e Settecento, non era ancora il linguaggio prevalente attraverso il quale ricostruire queste relazioni sessuali tra uomini e donne, in particolare nel foro ecclesiastico, come si vedrà in seguito analizzando il caso di Caterina delle Macchie[64].

C'è un'eccezione, significativa, che non a caso ha per protagonisti dei soldati spagnoli stanziati alla Fortezza da Basso di Firenze e una famiglia che lavorava alle dipendenze del capitano della Fortezza, svolgendo umili mansioni. Nel processo intentato da Maria, una ragazza quindicenne figlia di uno «spazzaguardia» (la madre «faceva i servizi» in casa dei soldati), contro il soldato spagnolo Francesco de Luna, un soldato riferì di aver sentito (attraverso un buco fatto da lui che metteva in comunicazione la sua stanza con quella di Maria!) lo spazzaguardia dire a Francesco: «Francesco io stimo l'honore anchora ch'io sia povero et non vorrei che mi facessi qualche baia fidandomi in voi che siate persona da bene havendovi data la mia figliuola». Il padre di Maria era consapevole dei rischi che correva consentendo che la figlia avesse una relazione con Francesco, seppur in seguito ad una promessa di matrimonio, perché quella promessa, pronunciata da un uomo di condizione più elevata, poteva facilmente rivelarsi una «baia», uno scherzo, contro cui il padre di Maria non poteva far nulla. Nei casi di evidente disparità di condizione, infatti, la responsabilità ricadeva solo sulla donna (e sulla sua famiglia), per aver ingenuamente ceduto alle lusinghe di un uomo che non avrebbe mai potuto mantenere la promessa data.

Di fronte al pericolo, lo spazzaguardia – stando alla deposizione del teste – affronta Francesco sul terreno dell'onore, terreno

[64] Esempi significativi per il Sei-Settecento, relativi al foro ecclesiastico torinese, in S. CAVALLO - S. CERUTTI, *Onore femminile e controllo sociale*. Scarsi, invece, i riferimenti all'onore nei processi criminali di alcune autorità territoriali dello Stato fiorentino nel primo Quattrocento. Cfr. M.S. MAZZI, *Cronache di periferia*, pp. 623-624. Sul concetto di onore nella Venezia del XIV-XV secolo si veda G. RUGGIERO, *I confini dell'eros*, pp. 31-74.

fertile per chi apparteneva all'ambiente militare e per di più era di origine spagnola. Gli ricorda che anche lui, pur essendo di umile condizione, ha un onore da difendere e lo sollecita a comportarsi da uomo d'onore mantenendo l'impegno preso. Di tutto questo, tuttavia, non c'è traccia nella querela presentata al tribunale, né negli altri atti processuali. Il riferimento all'onore familiare era evidentemente considerato irrilevante in sede giudiziaria. Ma l'onore di un semplice spazzaguardia era ben poca cosa in confronto all'onore di un soldato. I due uomini non potevano certo competere sullo stesso piano. La differenza sociale impediva al padre di Maria di pretendere il rispetto della parola data. In situazioni a rischio come questa, assumevano un'importanza decisiva le pressioni esercitate dall'ambiente di appartenenza. Proprio perché la costruzione di un matrimonio era un processo diluito nel tempo e scandito da una successione di fasi, la comunità poteva svolgere una funzione di controllo fin dall'inizio della storia d'amore e prevenire eventuali comportamenti trasgressivi[65]. Nel nostro caso l'ambiente militare, così sensibile alle questioni d'onore, intervenne per sollecitare Francesco a mantenere la parola data e difendere l'onore compromesso di Maria.

Fu soprattutto un altro soldato spagnolo, Damiano Maldonado, ad avere un ruolo attivo nella vicenda. Egli raccontò al giudice di essere stato messo al corrente della relazione tra i due giovani sia da parte della madre di Maria che da parte di Francesco, che lo aveva rassicurato sulle sue buone intenzioni, perché «era innamorato di lei» e la povertà di Maria non era un ostacolo dato che si sarebbero potuti mantenere con la parte di eredità che gli spettava. Non fidandosi delle parole di Francesco, lo sollecitò a denunciare il matrimonio in chiesa al più presto. Ma Francesco voleva tenere segreta la cosa finché non fosse tornato dalla Spagna un soldato, da lui incaricato di parlare col padre per ottenere il consenso al matrimonio e la somma di denaro che gli era dovuta: bisognava evitare che nel frattempo il padre venisse a conoscenza, magari da altri soldati, della bassa condizione

[65] S. CAVALLO - S. CERUTTI, *Onore femminile e controllo sociale*, in particolare pp. 359-361.

sociale della sposa. Francesco volle comunque dare un segno tangibile del suo impegno e propose a Damiano di stringersi la mano. Damiano su un primo momento rifiutò, perché «il Concilio [di Trento] il vietava» e, mostrandogli un crocifisso, gli propose di dare la mano a Cristo e promettergli «di non far tradimento alla fanciulla». Ma poi ci ripensò, probabilmente intravedendo un significato blasfemo in quel dar la mano a Dio, e gli disse «che in cambio di Dio si cavassi il guanto di mano et che mi dessi la mano di pigliare questa per sua sposa senza tradirla et che mi promettessi più di non entrare in casa sua insino che fussi publicato in chiesa».

Siamo nel 1568, pochi anni dopo la promulgazione dei decreti tridentini. È evidente lo sforzo di Damiano di adeguarsi alle novità imposte dal concilio, senza tuttavia rinunciare del tutto al codice d'onore al quale era stato abituato. Ne risulta una interessante commistione tra linguaggio dell'onore e linguaggio della Chiesa. Damiano attribuisce grande valore alle pubblicazioni in chiesa, al punto da considerare leciti i rapporti sessuali tra due giovani solo dopo le regolari denunce. Ma, in assenza di quelle, non può che ricorrere al vecchio e consueto gesto della stretta di mano, per costringere Francesco a tener fede all'impegno preso. Il gesto viene ripetuto in casa dello spazzaguardia, tra lui, che fa da garante della parola data da Francesco, e Maria. Ciononostante Francesco tradisce: fugge a Livorno per imbarcarsi, ma, dato che le galere erano già partite, resta a fare il soldato in quella fortezza. Lì lo cattureranno le forze di polizia granducali[66].

Le pressioni esercitate da amici, parenti, vicini sul partner maschile perché mantenesse la promessa sono significative dell'attenzione con cui venivano seguite le relazioni sessuali all'interno della comunità. Seguite o anche spiate: bastava fare un buco nel muro, come in questo caso, per essere ben informati di quel che accadeva nel letto di Maria. Una vedova di Ponte a Rignano testimoniò per iscritto di aver rimproverato un giorno

[66] AAF, *CCM*, 20, n. 5. La sentenza dichiarò nullo il preteso matrimonio, ma riconobbe la deflorazione e quindi condannò Francesco a pagare a Maria una dote di cento scudi.

un altro Francesco, che faceva il tiraloro in una bottega di Firenze, dicendogli che «faceva un grandissimo male lo havere fatto quel che haveva voluto e poi ritirarsi»[67].

Non era solo la cerchia dei conoscenti più stretti ad essere coinvolta nei conflitti di natura sessuale. Talvolta erano gli stessi protagonisti di una storia di seduzione a chiedere l'intervento di personaggi di ceto sociale più elevato, che evidentemente godevano di un certo prestigio in seno alla comunità, per giungere ad una composizione del conflitto senza passare per le vie giudiziarie. Quel che colpisce è la capacità dei protagonisti (e dei loro parenti) di allacciare rapporti di tipo verticale, oltre che orizzontale, di entrare in contatto con persone di ceto superiore allo scopo di tentare forme di composizione extragiudiziarie. Non sembrano infatti esserci vincoli di dipendenza con i loro protettori, che appaiono come persone *super partes*, del tutto estranee ai protagonisti. Abbiamo visto il ruolo che aveva avuto Leonardo Rosani, *alias* il Cavaliere rosso, nella vicenda di Alessandra e Giovanni. Anche in altre occasioni questo singolare personaggio si impegnò a trovare una soluzione alle controversie matrimoniali dei ceti popolari[68]. Nel 1560 fu coinvolto in una storia analoga. Era stata la madre della ragazza, moglie di un macellaio della Pietra, nei sobborghi di Firenze, a cercarlo perché convincesse il presunto defloratore a convolare a nozze. Evidentemente la fama del Cavaliere rosso circolava proprio negli ambienti popolari. Anche in questo caso, nonostante che il presunto defloratore avesse respinto ogni accusa, Rosani si preoccupò di intercedere presso il vicario, al quale inviò un biglietto che rivelava una certa dimestichezza con la corte ecclesiastica:

[67] AAF, *CCrM*, 5, 4 gennaio 1593.

[68] Sempre in quegli anni tentò di riconciliare moglie e marito, su richiesta di quest'ultimo che faceva il tessitore a Firenze, ma senza successo (lei gli rispose: «Guai a lui se io ritorno seco che io lo rovinerò o li darò il veleno»). AAF, *CCrM*, 3, anno 1559. Nel 1574 si diede da fare per risolvere i dissidi coniugali tra Lorenza di Leonardo dello Scatizza, di mestiere renaiolo, e Battista di Baldassare da Marradi, prima che lei facesse istanza di nullità del matrimonio da loro contratto nel 1540 (ben 34 anni prima), per difetto di età. AAF, *CCM*, 22, n. 9, Lorenza dello Scatizza *vs* Battista da Marradi, anno 1574. Manca la sentenza.

«Rev.de Domine mi racomando a V.R.a questa povera donna alla quale è stata violata la figliuola da un contadino che ha il modo a pigliarla o vero dotarla et di già lui ha confessato a me che ha dormito con detta fangiulla ma che non habuit rem cum ea. Se li valeva tal scusa non lo credo, et vi son servitore. Di casa alli 4 di dicembre 1559. El Cavaliere Rosso Rosani».

La sua ricostruzione dei fatti peccava vistosamente di parzialità, a tutto vantaggio della difesa dell'onore femminile, di cui appariva uno strenuo assertore. La conclusione della vicenda fu alquanto insolita. Il processo passò nelle mani della magistratura criminale fiorentina degli Otto di guardia e balìa, che condannò la madre della ragazza ad una pena infamante: essere trascinata sull'asino per le vie della città. Evidentemente si era scopertó che la sua querela era falsa. Non solo: a dormire col presunto defloratore sembra che fosse stata lei, non la figlia[69].

Fu addirittura un Medici, Amerigo di Giovanni, che a Bivigliano aveva la sua residenza di campagna, a far da mediatore tra Dianora e Ballone, su richiesta della madre e del fratello della giovane. Amerigo incontrò Ballone in osteria, il giorno di Santo Stefano e, in una stanza appartata, cercò di convincerlo a sposare o almeno dotare Dianora. «Io voglio fare un'opera di carità»: così aveva esordito di fronte a Ballone, il quale, peraltro, non cambiò idea. Spirito di carità e amore di giustizia spingono personaggi influenti ad interessarsi delle vicende di umili persone, a tentare composizioni private dei conflitti insorti nella comunità. Ne veniamo a conoscenza attraverso le carte processuali proprio perché non hanno avuto successo; altrimenti la donna sedotta non sarebbe poi stata costretta a ricorrere al tribunale.

Di tutti gli altri interventi che sono riusciti a mettere d'accordo i partner in conflitto non sappiamo invece nulla. Tra questi, è inevitabile che ci sfuggano quelli messi in atto dal clero secolare e regolare: non solo dai curati della parrocchia, sempre a conoscenza dei fatti dei propri fedeli, ma anche dai frati dei conventi cittadini dai quali era frequente andarsi a confessare. L'obbligo pasquale di confessarsi e comunicarsi rappresentava un'efficace forma di controllo e di pressione sui fedeli per giun-

[69] AAF, *CCrM*, 3, 4 aprile 1560.

gere alla composizione dei conflitti[70]. Talvolta anche ricorrendo alla minaccia, come nel caso del cappellano della chiesa di San Pier Maggiore, a Firenze, che, chiamato nel bel mezzo della notte per assistere ad un matrimonio che ad ogni costo si doveva fare perché lei era rimasta incinta, si rivolse al defloratore con queste parole: «O tu hai a torre costei o tu ci hai a esser amazato»[71].

3. *Obbligatorietà degli sponsali e poteri dei giudici*

In virtù della promessa data, come ho detto più volte, i partner erano tenuti a celebrare il matrimonio. Lo ricordava, con una certa insistenza, il vescovo di Colle Val d'Elsa Usimbardo Usimbardi nelle costituzioni sinodali del 1594, in cui, a differenza della maggior parte dei vescovi post-tridentini, aveva dato ampio spazio alla questione degli sponsali, proprio perché il concilio aveva taciuto sull'argomento. Usimbardi si era innanzitutto preoccupato di sollecitare i fedeli a contrarre – e far contrarre – gli sponsali in piena libertà di scelta, per evitare che fossero combinati dalle rispettive famiglie, troppo spesso interessate esclusivamente agli aspetti patrimoniali. Egli coglieva qui un nodo fondamentale, che si sarebbe manifestato chiaramente solo molto più tardi: la questione del consenso paterno, che il concilio di Trento aveva negato come condizione di validità del matrimonio, si rivelava, dopo Trento, di scottante attualità se riferita all'atto degli sponsali, dal momento che l'obbligatorietà della promessa era rimasta intatta e a nessuno era lecito sciogliere gli sponsali senza l'autorità del giudice ecclesiastico. Era quindi indispensabile garantire la libertà di scelta dei partner non solo al momento del matrimonio, ma anche a quello degli sponsali. Anzi, bisognava essere certi del loro consenso prima ancora che gli sponsali venissero sottoscritti.

Una volta contratti, gli sponsali erano difatti considerati vincolanti, proprio perché presupponevano la libera scelta di entrambi

[70] Un esempio significativo è in *CCrM*, 4, 29 novembre 1561 e riguarda il pievano di San Michele a Castello.

[71] AAF, *CCrM*, 1, 3 luglio 1533.

gli sposi[72]. Il discorso di Usimbardi non mancava certo di coerenza; ma nelle aule dei tribunali cosa accadeva concretamente? I giudici fiorentini, come abbiamo visto, si trovarono più volte di fronte a sponsali imposti dalle famiglie oppure a promesse scambiate tra gli sposi senza il consenso delle famiglie: situazioni complicate di conflittualità tra genitori e figli in cui non era affatto facile capire quale fosse la volontà dei figli. Spesso, infatti, dietro la rottura di una promessa si nascondeva l'opposizione dei parenti al matrimonio.

Ma c'era un'altra difficoltà, cui Usimbardi non accennava: con quali mezzi i giudici potevano obbligare il partner renitente a convolare a nozze? Fino a che punto potevano spingersi senza inficiare il principio della libertà di scelta? La questione era controversa. Si è già detto della decretale di Alessandro III che consentiva di ricorrere alle censure ecclesiastiche per costringere a mantenere la promessa data. Pochi anni dopo, tuttavia, la decretale *Requisivit* di Lucio III attenuava considerevolmente il carattere obbligante degli sponsali perché suggeriva di «ammonire» piuttosto che «costringere» chi si rifiutava di sposarsi[73]. Essa poneva – come è stato detto – «il primo germe di una nuova evoluzione», che tuttavia non riuscì facilmente a giungere a maturazione. Per sette secoli gli sponsali continuarono a dar luogo ad un'azione coercitiva dell'autorità ecclesiastica, seppur variamente interpretata da canonisti e teologi. Solo col *codex* del 1917, per la prima volta nella storia del diritto canonico, fu riconosciuta «l'incompatibilità tra la libertà matrimoniale e qualunque intervento autoritario», ammettendo esclusivamente la possibilità di un'azione per ottenere il risarcimento dei danni. Prevalse, quindi, fino a questo secolo, l'impostazione più rigida (avvalorata tra l'altro dall'autorità di san Tommaso), favorevole alla «possibilità di coazione legale alle nozze mediante pene

[72] *Constitutiones synodales, et decreta*, rub. XXX, capp. II-VI, pp. 184-185.

[73] «Respondemus quod cum libera debeant esse matrimonia, [mulier] monenda est potius quam cogenda: cum coactiones difficiles soleant exitus frequenter habere» (c. 17, X, IV, 1), cit. in G.H. JOYCE, *Matrimonio cristiano*, p. 100 e nota 141. Si vedano anche A. ESMEIN, *Le mariage*, I, pp. 139-141 e A.C. JEMOLO, *Il matrimonio nel diritto canonico*, p. 53.

anche restrittive della libertà personale e persino esclusive della comunione ecclesiastica»[74].

Si trattava, a questo punto, di stabilire quali fossero i mezzi di coercizione consentiti al giudice. Secondo Sanchez l'opinione più diffusa, sullo scorcio del Cinquecento – e largamente influenzata da Pedro de Ledesma – sosteneva che il giudice dovesse dapprima ammonire e, solo se l'ammonizione non aveva successo, costringere a mantenere la promessa ricorrendo alle censure (ma, secondo alcuni, anche al carcere o ad altre pene corporali), perché chi promette «tenetur ex iustitia servare fidem». Compito del giudice era, ovviamente, di assicurare che giustizia fosse fatta. Sanchez, tuttavia, poneva dei limiti all'azione coercitiva del giudice: nel caso in cui si prevedessero esiti infelici tra i coniugi, o uno dei due si rifiutasse ostinatamente di contrarre il matrimonio, il giudice doveva rinunciare ai mezzi coattivi – vale a dire alle censure e alle pene afflittive – per salvaguardare il principio del consenso al matrimonio[75]. Ciò significava di fatto, affidandosi al prudente arbitrio del giudice cui spettava valutare la portata di quegli esiti infelici, ampliare la gamma delle giuste cause di scioglimento degli sponsali da sempre riconosciute dalla dottrina canonica, fino ad includervi i mutamenti di sentimenti, del tutto interiori, sopravvenuti nel partner inadempiente – *odium* e *aversio* – che potevano far temere l'insorgere di gravi discordie e il conseguente fallimento del progetto matrimoniale[76]. La storia di Lucrezia Brandi e Giulio Marucelli, di cui parleremo nel prossimo paragrafo, ne è un esempio significativo. D'altronde proprio nel corso del Seicento l'odio capitale fu

[74] G. DOSSETTI, *La formazione progressiva del negozio*, pp. 257 ss.

[75] T. SANCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, lib. I, disp. XXIX, nn. 1-4, pp. 59-60. Alcune *decisiones* della Rota romana si pronunciarono in questo senso: cfr. P. FARINACCI, *Decisiones Rotae CXL criminum*, lib. I, dec. 107, anno 1595, p. 129 e, più in generale, L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca*, § «Sponsalia», n. 69, p. 109.

[76] È questa, in particolare, la posizione del teatino Antonino Diana, il quale fa riferimento ad alcune decisioni della Rota romana, che furono ampiamente citate dai fautori di un ridimensionamento della forza coattiva degli sponsali. Cfr. G. DOSSETTI, *La formazione progressiva del negozio*, pp. 273-275 e nota 58. Ritornerò sulla questione nel prossimo paragrafo.

ampiamente riconosciuto dalla Rota romana come un legittimo motivo di separazione dei coniugi, anche se bisognava provare che all'origine dell'odio c'erano stati fatti particolarmente gravi[77].

Nella prassi si andavano quindi affermando posizioni meno rigide. Nella seconda metà del Seicento il cardinale De Luca sosteneva che il giudice poteva obbligare al mantenimento della promessa non con «la forza precisa, non lodando i canoni li matrimoni precisamente forzosi, ma solamente lodando la sudetta forza morale fino a un certo segno»[78]. Una definizione sicuramente ambigua – non è del tutto chiaro se De Luca ammetteva il ricorso alle censure – che tuttavia ricorda molto da vicino la decretale di Lucio III, che si affidava alla forza della persuasione, piuttosto che a quella della coercizione.

È possibile ricostruire lo stile della curia fiorentina in materia di obbligatorietà degli sponsali? A quali mezzi ricorrevano i giudici per convincere il partner inadempiente? Come abbiamo visto, potevano servirsi di una semplice ammonizione oppure della ben più grave scomunica. Potevano, anche, ricorrere al carcere, quando a rifiutare il matrimonio era il partner maschile, che vi veniva trattenuto finché non avesse cambiato idea, soprattutto se era ritenuto responsabile della deflorazione della ragazza. Casi di incarcerazione sono più frequenti in età pretridentina: alcuni rivelano un atteggiamento del giudice particolarmente duro, al limite della sopraffazione, tanto che chi era stato costretto a sposarsi, magari in carcere, si appellava poi al giudice superiore per ottenere l'annullamento del vincolo, perché contratto *per vim et metum*.

È soprattutto nella diocesi di Pistoia, negli anni Cinquanta del XVI secolo, che sembrano concentrarsi alcuni casi significativi di coercizione esercitata dal giudice sul partner renitente. Era vescovo, dal gennaio 1547 fino al dicembre 1559, Pier Francesco Galliano, un personaggio singolare, dalle note simpatie savona-

[77] G. di Renzo Villata, *Separazione personale (storia)*, in *ED*, XLI, 1989, pp. 1362-1363.

[78] G.B. De Luca, *Il dottor volgare*, lib. XIV.2, cap. II, p. 16.

roliane, che governò con rigore e severità la sua diocesi, anticipando le direttive tridentine in tema di riforma dei monasteri femminili e impegnandosi a fondo nell'azione antiereticale. Un personaggio temuto, anche perché – e la cosa è per noi significativa – ricorreva spesso alla pena del carcere[79]. Negli anni 1552-1553 e nel corso del 1559 due vicari esercitarono le funzioni di giudice: Pietro Bordone da Ravenna e Tommaso Buonconte. Entrambi non esitarono a tenere in carcere lo *sponsus* finché non avesse acconsentito alle nozze. Si può quindi presumere che il loro orientamento rispecchiasse una direttiva del vescovo Galliano. In quegli anni cinque di questi casi giunsero, in appello, di fronte al foro arcivescovile fiorentino. Solo uno si concluse con la sentenza; degli altri non sappiamo perché si interruppero. In quel processo il vicario fiorentino si pronunciò contro la sentenza di primo grado e annullò il matrimonio cui era stato costretto un abitante di Cutigliano, nella montagna pistoiese[80].

Il fatto che si ricorresse con tanta facilità all'appello, nonostante che gli attori provenissero dagli strati sociali più bassi, rivela che gli orientamenti del corpo ecclesiastico non erano univoci. Probabilmente era sulla questione del ricorso al carcere come strumento di pressione che si registravano le maggiori incertezze. Quel che veniva denunciato con forza, da parte degli appellanti e dei loro procuratori, era proprio il fatto di essere stati incarcerati nonostante si trattasse di una causa matrimoniale, che prevedeva una procedura civile, non criminale. Allo scopo venivano utilizzate sia le carceri vescovili che quelle comunali chiamate, come a Firenze, le Stinche. Le carceri collocate all'interno del palazzo del vescovo non dovevano essere molto più accoglienti, stando alla descrizione, certo partigiana, fattane dal procuratore di un guardiano di pecore di Uzzo, appena diciottenne, di nome Lorenzo di Benedetto. Lorenzo era stato citato su istanza di Pippa di Niccolò, che reclamava il mantenimento della promessa. Presentatosi al cospetto del vicario, fu immediatamente messo in una prigione «strettissima di larghezza e

[79] M.P. PAOLI, *Gagliano da (o Galliano o Galliani) Pier Francesco*, in *DBI*, 51, 1998, pp. 255-258.

[80] AAF, *CCM*, 14, n. 13, Danesio di Cutigliano *vs* Angelina, anno 1553.

lunghezza di braccia cinque e non più e di sopra con una volta bassa. E tanto caldo vi era di decto tempore fra la strettezza della prigione et grande et excessivo caldo che era in quel tempore [era il 20 agosto] che chi vi era rinchiuso sentiva gran pena et tormento et era buia e obscura». In realtà vi rimase ben poco: dalla domenica mattina fino al lunedì sera, quando, messo a confronto con Pippa, continuò a rifiutarsi di sposarla. Ma alla fine, di fronte alle minacce del vicario – «io ti ricaccerò in prigione e tanto vi starai che tu ti marcirai o tu la torrai» – acconsentì a redigere per iscritto una formale promessa di matrimonio per poter essere liberato dal carcere[81]. La difesa del procuratore di Lorenzo puntò a dimostrare che il consenso del ragazzo era stato estorto sotto la minaccia del carcere. Insistette, quindi, sulla giovane età ed inesperienza di Lorenzo, poco pratico della città e abituato alla vita di campagna, che fino allora non aveva mai avuto a che fare con la giustizia. Solo per paura aveva ceduto alla volontà del vicario: un classico esempio di vizio di consenso.

Dopo il 1559, anno della morte del Galliano, non risultano, tra le carte fiorentine, altri casi di incarcerazione su istanza dell'autorità ecclesiastica, né nella diocesi di Pistoia né altrove. Evidentemente lo stile della curia fiorentina, meno incline a farvi ricorso (ho trovato un solo caso, risalente al 1552[82]), aveva influito sui vescovi e vicari più intransigenti, come quelli pistoiesi. Ma, oltre al carcere, c'erano le censure. La scomunica, come è noto, era una pena severissima, che escludeva il fedele dalla vita comunitaria e lo privava dei diritti civili (tra cui esercitare la funzione di padrino e richiedere la pubblicazione del matrimonio, avere il funerale e ricevere la sepoltura ecclesiastica[83]). Non è chiaro quanto venisse utilizzata. Il vicario fiorentino Pietro Niccolini, figura di grande rilievo e futuro arcivescovo, fu uno strenuo difensore del ricorso alle censure, compresa la scomunica, per costringere (il verbo usato è *cogere*) il partner

[81] AAF, *CCM*, 16, n. 14, anni 1559-60. Il resoconto della vicenda è tutto contenuto nelle «Positiones et articuli pro Laurentio», presentate il 18 gennaio 1560.

[82] AAF, *CCrM*, 3, 19 agosto 1552.

[83] C. NUBOLA, *Conoscere per governare*, p. 416.

renitente a mantenere la promessa data. In un processo del 1624 motivò la sua decisione col fatto che lo scioglimento degli sponsali – provati da una scritta, dall'assidua frequentazione tra gli sposi e dalla consegna di una parte della dote – avrebbe danneggiato gravemente la reputazione della donna coinvolta e l'armonia dei rapporti tra le due famiglie. La tutela dell'onore femminile e la conservazione della pace sociale giustificavano il carattere obbligante degli sponsali. Ma c'era dell'altro. Colui che si rifiutava di adempiere la promessa, un fabbro di nome Domenico Ceroni, si era nel frattempo impegnato con un'altra, come risultava da una seconda scritta e dalle tre denunce fatte nella chiesa di S. Felicita, senza chiedere all'autorità ecclesiastica lo scioglimento dei precedenti sponsali. Era probabilmente questo il vero motivo dell'intransigenza di Pietro Niccolini: Domenico aveva deciso di testa sua di cambiare partner, senza il consenso del giudice, cui spettava stabilire se vi era un motivo legittimo per sciogliere la precedente promessa. Perciò doveva anche essere punito con una pena pecuniaria, come previsto dalle costituzioni sinodali fiorentine del 1517[84].

Il ricorso alle censure era un provvedimento consueto oppure eccezionale? Il fatto che il vicario avesse avuto bisogno di motivare la propria sentenza – cosa rarissima – farebbe propendere per quest'ultima ipotesi. In mancanza di altri riferimenti precisi dobbiamo limitarci a delle congetture. Pietro Niccolini sembra rappresentare un caso isolato. La tendenza, chiaramente avvertibile negli anni post-tridentini, è di non servirsi di forme di coercizione. È significativo il caso del vicario Guido Servidio che, dopo aver ordinato ad una coppia di celebrare il matrimonio entro tre giorni, su istanza del partner maschile che aveva presentato la consueta scritta di parentado tra lui e il padre

[84] AAF, *CCM*, 37, n. 17, Lucrezia di Simone Ricci, vedova, *vs* Domenico del *quondam* Gabriello Ceroni, anno 1624. Nel frattempo la seconda fidanzata di Domenico lo aveva a sua volta querelato per ottenere l'adempimento degli sponsali contratti con lei. Appena quattro mesi dopo la sentenza, si sposò con un altro. Cfr. AAF, *Firenze, S. Felicita, Matrimoni, 1611-1725*, c. 45v. Un'altra sentenza motivata del Niccolini, sempre in materia di sponsali (ma con deflorazione), è in *CCM*, 37, n. 19, Domenica del *quondam* Salvestro dal Poggio *vs* Francesco di Jacopo Cecchi, anni 1623-1624.

della ragazza, fu poi costretto a revocare il precetto, perché la *sponsa* reclamava il suo diritto a sciogliere gli sponsali contratti dal padre, in virtù del principio della libertà del matrimonio. Siamo nel 1568, appena quattro anni dopo la promulgazione dei decreti tridentini. A quel concilio il procuratore di Nannina – questo il nome della ragazza – faceva esplicito riferimento: «cum matrimonia debeant esse libera», la promessa fatta dal padre non poteva obbligare la figlia ad osservarla. Ciò significava negare le più antiche consuetudini che sugli accordi patrimoniali tra gli uomini delle due famiglie in gioco basavano la costruzione di un'alleanza matrimoniale. Anche se pretestuoso – non è da escludere che fosse stato il padre di Nannina a cambiare idea, dal momento che si era presentato in tribunale insieme alla figlia – il richiamo al principio della libera scelta costrinse il vicario a retrocedere dalla sua precedente decisione e a sciogliere gli sponsali, nonostante fossero stati provati, oltre che dalla scritta, dai comportamenti dei promessi sposi, dai regali fatti da lui e da lei accettati, dalla consegna di una parte della dote e perfino dalle denunce in chiesa per due giorni festivi[85].

Negli anni immediatamente successivi al concilio di Trento il principio della libertà matrimoniale fu ampiamente utilizzato per ottenere lo scioglimento di sponsali non più graditi. Il carattere vincolante della promessa subì, in questo periodo, un netto ridimensionamento, anche se non fu mai messo in discussione. Cosa successe poi, a cavallo tra Cinque e Seicento? Nel corso del XVII secolo i processi per inadempienza della promessa – come del resto tutti i processi discussi nel foro arcivescovile – diminuiscono drasticamente, impedendoci di fare dei riscontri puntuali. Resta una sentenza, del 1667, in cui il vicario chiarisce in quali termini intendeva obbligare il pistoiese Niccolò Trinci a mantenere la promessa: «non tamen ad id precise cogendum sub censuris ecclesiasticis, sed solum monendum, et ad hortandum»[86].

[85] AAF, *CCM*, 17, n. 6, Domenico di Lorenzo Berti *vs* Nannina di Giovan Bartolomeo Quaratesi, anno 1568.

[86] AAF, *CCM*, 49, n. 3, Domenica dal Pino *vs* Niccolò Trinci, anni 1665-1666.

Un chiaro richiamo alla decretale di Lucio III. Ma c'è qualcosa di più, su cui vale la pena richiamare l'attenzione. Il vicario concesse tre mesi di tempo per decidere, dopodiché, se Niccolò avesse continuato a rifiutare di sposarsi, lo avrebbe condannato a pagare la dote alla ragazza da lui abbandonata. Di solito la pena della dote era comminata a chi aveva sedotto una giovane vergine, in alternativa al matrimonio se vi erano degli impedimenti. Era una pena che doveva consentire il reinserimento nel mercato matrimoniale della ragazza deflorata, come se fosse ancora vergine, secondo la significativa espressione usata dal gesuita Francisco Toledo[87]. Rappresentava il prezzo della verginità perduta ma riacquistabile attraverso il matrimonio: infatti, secondo l'interpretazione più diffusa, doveva essere maggiore della dote che la giovane avrebbe normalmente ricevuto dal padre.

Nel caso di Niccolò, promesso sposo in fuga, ma non defloratore, la pena della dote sembra avere il significato di un risarcimento dei danni. Nel momento in cui si indeboliva l'obbligo a mantenere la promessa, si tendeva a introdurre una forma di compensazione per il partner che era stato abbandonato. È quanto avviene, con ben maggiore incisività, nella Francia del Seicento, ad opera dei parlamenti, supremi tribunali d'appello secolari, che, accogliendo le istanze *d'appel comme d'abus* dei fidanzati condannati dalle corti ecclesiastiche a contrarre il matrimonio, giungevano ad annullare le decisioni delle autorità ecclesiastiche perché giudicate abusive. Paradossalmente erano i parlamenti a presentarsi come difensori della libertà matrimoniale, opponendosi ai mezzi di coercizione utilizzati dai giudici ecclesiastici per obbligare al rispetto della parola data. Ma i parlamenti francesi, nel loro sforzo – riuscitissimo – di limitare al minimo le competenze del foro ecclesiastico in materia di sponsali, non consentirono ai tribunali diocesani neppure di giudicare l'eventuale azione di risarcimento per danni, che fu attribuita esclusivamente alle autorità civili. A quelle ecclesiastiche restava solo la possibilità di imporre qualche penitenza

[87] F. TOLEDO, *Instruttione de' sacerdoti, e penitenti, nella quale si contiene la somma assolutissima di tutti i casi di coscienza*, p. 497.

al partner inadempiente[88]. Ovviamente la situazione francese, dove era stata l'iniziativa dei poteri giudiziari laici a minare, fino a svuotarlo del tutto, il principio dell'obbligatorietà degli sponsali, era del tutto diversa. È tuttavia significativo che anche nel mondo della Chiesa si avvertisse l'esigenza di ridimensionare quel principio, introducendo, in alternativa al matrimonio, una pena pecuniaria. A quanto sembra, era contemplata solo la possibilità di risarcire la donna – e non l'uomo – perché era lei ad essere danneggiata dalla rottura, per il sospetto che non fosse più vergine[89]. Nella diocesi fiorentina resteranno degli episodi isolati fino al XVIII secolo, allorquando cominciò a diffondersi, anche tra i fedeli, il ricorso a forme di composizione economica. Sono i primi segnali di un mutamento che, come si è detto, giungerà a maturazione solo col *codex* del 1917.

Se diamo uno sguardo d'insieme ai processi di promessa disattesa discussi tra il 1564 (è solo dopo il concilio che la questione degli sponsali assume una propria specificità) e il 1631 (al termine del vicariato di Pietro Niccolini), vediamo confermate le ipotesi di un atteggiamento estremamente cauto da parte dei giudici del tribunale fiorentino. Sono 38 cause, di cui alcune anche per deflorazione[90]. Pur prevalendo nettamente le domande di adempimento della promessa, sia da parte femminile che da parte maschile (23 sono domande di adempimento, di cui 11 su istanza maschile, e 15 di scioglimento, di cui 5 su istanza femminile), solo in 9 casi i giudici dichiararono che la promessa andava mantenuta e in altri 2 che il seduttore doveva pagare la dote alla giovane. 15 processi si interrompono senza sentenza e 12 si concludono con il pronunciamento del giudice a favore

[88] A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Ad matrimonium contrahere compellitur*. Sull'*appel comme d'abus*, introdotto già dal XV secolo, si veda A. DUMAS, *Juridiction ecclésiastique* (*histoire de la*), in *DDC*, VI, coll. 268-271.

[89] Secondo il giureconsulto Giovan Domenico Rinaldi il danno provocato alla donna «ex sinistra suspicione» le avrebbe impedito di trovare marito con la dote di cui disponeva; perciò era necessario offrirle un risarcimento che aumentasse l'entità della dote. Cfr. G.D. RINALDI, *Observationes criminales, civiles, et mixtae*, II, cap. XXIII, § 4, p. 401.

[90] Non ho qui preso in esame i processi criminali per stupro preceduto da promessa, conservati nel fondo *Cause criminali matrimoniali*.

dello scioglimento degli sponsali. È evidente che il principio del *favor matrimonii* non condizionava fortemente l'operato dei giudici. Probabilmente aveva ragione Tommaso Trevisan quando osservava che nella diocesi veneziana post-tridentina i giudici erano più propensi a dichiarare nulle le promesse di matrimonio che a confermarle[91]. Purtroppo non riusciamo a capire quali fossero i motivi che guidavano le loro decisioni. Processi apparentemente simili erano giudicati in modo diverso. L'assenza di prove certe contraddistingueva la maggior parte dei processi: era raro che uno dei partner riuscisse a dimostrare inconfutabilmente di aver ricevuto una promessa di matrimonio. Quindi il giudizio dei giudici non poteva basarsi sulla certezza della prova. È probabile che fossero informazioni avute per via extragiudiziaria a determinare il loro convincimento. Ad esempio quanto influiva l'ostinato rifiuto da parte del partner recalcitrante oppure l'opposizione ad oltranza di una delle due famiglie? Come abbiamo già avuto occasione di notare, di tutto questo emerge ben poco nelle carte processuali. Dobbiamo accontentarci di deboli tracce, che lasciano intravedere la complessità dei conflitti in gioco, ma non consentono di capire le motivazioni delle sentenze.

Un altro elemento richiama la nostra attenzione: la forte percentuale di uomini che reclamavano l'adempimento della promessa. Non era solo il sesso femminile ad essere abbandonato. Nei trattati di teologia e di diritto, nelle *summae* dei confessori, nelle costituzioni sinodali, la responsabilità di una rottura di promessa è immancabilmente attribuita al partner maschile. I processi della diocesi fiorentina dimostrano invece che anche le donne, al pari degli uomini, lasciavano i propri partner. Ma anche qui non possiamo sapere quanto pesavano i condizionamenti familiari. Diversi fidanzati dichiaravano di essere stati abbandonati non per volontà della partner, ma per le pressioni esercitate dalla famiglia di lei.

Molti processi si interrompono prima che il giudice emanasse la sentenza. I fascicoli processuali non ci dicono perché. Tuttavia

[91] Cfr. *supra*, parte II, Prologo.

non c'è dubbio che in alcuni casi il fatto stesso di dare avvio ad una causa in tribunale rappresentava un'efficace forma di pressione sul partner in fuga. Anche il coinvolgimento di amici e vicini, chiamati a testimoniare, poteva spingerlo a tener fede agli impegni presi. Più che l'ultima *chance*, il processo era una delle possibili vie di soluzione di un conflitto, che poteva sfociare in un accordo tra le parti in causa piuttosto che in una sentenza.

Perfino quando il processo era stato intentato da chi voleva lo scioglimento degli sponsali poteva accadere che la vicenda si concludesse, inaspettatamente, con la celebrazione del matrimonio. Giovannino, ex sottobottigliere (l'aiuto di chi era addetto all'approvvigionamento dei vini) alla corte medicea, si rivolse al tribunale per rompere la promessa con Silvestra di Domenico – confermata, tra l'altro, dalle denunce fatte alla parrocchia di San Pier Maggiore – rivendicando, come Nannina Quaratesi, il suo diritto a cambiare idea, «quia matrimonia debent esse libera». Silvestra si difese tirando in ballo l'assidua frequentazione di Giovannino in casa sua, con cui più volte aveva dormito insieme nello stesso letto, e l'ottima reputazione di cui godeva non solo lei stessa ma anche la madre, che non per nulla era stata al servizio del granduca a Palazzo Pitti. Il tutto fu confermato dalle deposizioni dei due cognati di Silvestra. Il processo si interruppe perché, mentre ancora uno dei testimoni veniva interrogato, Giovannino si convinse finalmente a dare l'anello a Silvestra nella chiesa di San Pier Maggiore[92].

4. *Amore e interesse*

In un periodo imprecisato della prima metà dell'anno 1615 Lucrezia Brandi e Giulio Marucelli si scambiarono una fitta corrispondenza d'amore. Entrambi appartenevano al ceto medio-alto fiorentino: lei era unica erede di una famiglia che godeva dei diritti di cittadinanza; lui era fratello di un canonico del

[92] AAF, *CCM*, 22, n. 6, Giovannino Antonio di Giovanni *vs* Silvestra di Domenico, anno 1574; AAF, *Firenze, S. Piero Maggiore, Matrimoni,* 1564 [ma 1565]-*1624*, c. 45r.

Duomo e nipote del cavaliere di Santo Stefano Giovan Filippo. Ci restano solo le lettere di Lucrezia, di cui non conosciamo l'età[93], che rivelano un uso sapiente della scrittura, ma anche una grande immediatezza e vivacità di espressione. Venti lettere compilate con una calligrafia minuta e precisa, nonostante la fretta con la quale era spesso costretta a scrivere, nascondendosi agli sguardi altrui. Lettere senza data, per cui è impossibile ricostruirne la successione. Non sappiamo come si fossero conosciuti. Sembra che avessero avuto ben poche occasioni di incontrarsi, perché il loro amore fu violentemente osteggiato dalla famiglia di Lucrezia. Una volta riuscirono a parlarsi, da soli, nella villa di campagna dello zio di Lucrezia. Tutto il resto se lo dissero per iscritto, scambiandosi lettere segrete, tra mille sotterfugi, per sfuggire al controllo dei genitori di lei[94].

Scrive Lucrezia, svelando le sue pene d'amore:

> «Creda V.S. che sono ridotta in termine che non posso pensare se non a lei e non mi passo il tempo se non con riguardare spesso il suo ritratto giorno e notte tenendolo a presso di me».

Lucrezia si rivolge al suo innamorato usando le più alte forme di deferenza: lo chiama «Vostra Signoria», gli dà del «lei» – spesso però alternato al «voi», forma meno forte di reverenza –, chiude la lettera scrivendo «li bacio le mani» e firmandosi «Affetionatissima servitrice»[95]. Ma non dobbiamo lasciarci ingannare. Pur se espressi con il consueto linguaggio di distanza che carat-

[93] La ricerca compiuta nei libri di battesimo del battistero di San Giovanni di Firenze, conservati nell'Archivio dell'Opera del Duomo, non ha dato esiti fruttuosi.

[94] Cfr. E. NOVI CHAVARRIA, *Un epistolario amoroso*. La protagonista, una napoletana del ceto popolare-borghese, che scriveva sullo scorcio del secolo, visse un'esperienza per molti aspetti simile a quella di Lucrezia.

[95] Secondo l'uso corrente tra la nobiltà fiorentina del primo Seicento, che si modificherà, nella seconda metà del secolo, con l'introduzione di forme di maggiore deferenza, quali *Illustrissimo* e *Obbligatissimo devotissimo umilissimo servo*. Cfr. *Le usanze fiorentine del secolo XVII descritte dal cav. Tommaso Rinuccini*, p. 12, citato in M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto*, pp. 290-291, nota 48, cui rinvio, più in generale, per le considerazioni sui mutamenti delle forme allocutive (pp. 265 ss.).

terizzava le relazioni personali d'antico regime, i sentimenti irrompono e rivelano la forte intimità e familiarità dei rapporti tra i due giovani:

«... sete la più cara cosa ch'io abbia in questo mondo e non bramo altro se non di esserli sposa e servitrice in perpetuo e sopratutto quanto prima fussi possibile che così è stato sempre il desiderio mio e ora più che mai per poter stare insieme allegramente che così spero che abbi a seguire. N.S. ce ne conceda la gratia».

D'altronde la stessa Lucrezia riconosceva di scrivere a Giulio «alla libera come mio marito». Se per qualche motivo non riuscivano a comunicare, Lucrezia non poteva trattenere la sua disperazione:

«Molto Ill. e Amatissimo Sig. Sposo

Sono molti giorni che per verso nessuno mi è possuto riuscire il darli le mie lettere né poter ricever quelle di V. S. mio Amatissimo Sig. Sposo, la quale mi apporta grandissimo travaglio il veder desser priva non solo della presenza di V. S. come il non poter saper nuove di voi, dolcissimo ben mio, che quanto al desiderio mio sarebbe il poterne saper a ogni ora e ogni punto, tanta è l'affetione sviscerata ch'io le porto e per li infiniti obligi ch'io le tengo e terrò mentre arò vita che così conviene.

... farò fine con baciarla per mille e mille volte come ancora abracciandola strettissimo. N. S. D. li doni quanto desidera.

Di V. S. M. Ill. Affetionatiss.ma e Amatiss.ma Sposa

Lucretia Brandi».

Le parole calde e dolci con cui Lucrezia riesce a esprimere i propri sentimenti ad un uomo che ha incontrato poche volte, al quale si sente comunque legata da un impegno vincolante – «in tutti i modi V.S. è mia e io son sua» – perché si sono segretamente promessi, dicono chiaramente che il linguaggio d'amore non appartenne esclusivamente alle *élites* intellettuali che vissero a cavallo tra Sette e Ottocento, ma interessò, anche nei secoli precedenti, ampi strati della popolazione. Ovviamente le testimonianze scritte, come queste, erano riservate alle persone di ceto medio-alto che avevano ricevuto un'istruzione non solo di base. Nonostante le ripetute critiche all'istruzione delle donne da parte dei moralisti d'ogni tempo, sia chierici che laici, bisogna riconoscere che Lucrezia rappresenta un buon esempio

della capacità di acculturazione del sesso femminile, pur non appartenendo alle famiglie più prestigiose di Firenze. Ma anche tra i ceti più popolari, come abbiamo visto, i sentimenti non erano affatto sconosciuti: le fonti processuali ci consentono di cogliere espressioni d'amore, seppur fugaci, dato che ai giudici non interessava certo dilungarsi su questi aspetti. L'immagine della famiglia d'antico regime dove le relazioni tra marito e moglie, tra genitori e figli erano basate esclusivamente sull'autorità brutale del *pater familias*, dove c'era posto per gli interessi, ma non per le emozioni, è ormai inaccettabile. Le emozioni, come sappiamo, potevano essere espresse anche con il linguaggio dell'interesse o, comunque, con codici espressivi diversi da quelli ai quali siamo abituati oggi[96].

Amore e interesse potevano entrare in conflitto tra loro e dare origine a vicende drammatiche, di cui la letteratura d'ogni tempo ci ha tramandato esempi illustri. Anche la storia di Lucrezia è, sotto questo aspetto, emblematica. Non sappiamo per quale motivo i suoi genitori fossero tanto ostili a Giulio Marucelli. Certo non perché tra le due famiglie ci fosse una considerevole disparità sociale: i Brandi non appartenevano alla cerchia ristretta del vecchio patriziato fiorentino e Giulio, d'altro canto, vantava amicizie a corte, perfino con la granduchessa Maria Maddalena d'Asburgo, moglie di Cosimo II, alla quale si sarebbe voluto rivolgere per chiedere di intervenire a suo favore[97]. Era di sicuro, quella dei Brandi, una famiglia arricchitasi recentemente con grande rapidità[98], che – possiamo presumere – mirava in alto, più di quanto Marucelli potesse offrire. Giulio, che aveva già trentaquattro anni, stava allora avviandosi verso una dignitosa carriera politica come amministratore locale, che di lì a poco lo

[96] Rinvio all'introduzione di H. MEDICK e D.W. SABEAN alla raccolta di saggi da loro curata *Interest and Emotion*, oltre che, degli stessi autori, *Note preliminari su famiglia e parentela*. Si vedano anche le puntuali osservazioni di O. DI SIMPLICIO, *Peccato, penitenza, perdono*, pp. 307-311.

[97] In una lettera Lucrezia scriveva: «Per conto del parlare alla Granducessa io me ne rimetto a V.S. e credo ch'a volerla finir una volta sarà ben fatto lo scoprsi [sic] interamente a lei».

[98] Basta confrontare, come vedremo tra poco, la dote di Lucrezia con quella ricevuta dal padre.

avrebbe portato a ricoprire la carica di podestà e, più tardi, di vicario di alcuni centri urbani dello Stato fiorentino[99].

Lucrezia è perciò costretta, dai genitori, a vivere reclusa in casa. L'unica occasione che ha di vedere Giulio è alla messa della Santissima Annunziata. Dalle lettere si intuisce che Giulio fa pressioni per ottenere qualche fuggevole incontro, più intimo e solitario. Usci e finestre sono, come di consueto, i luoghi privilegiati degli amoreggiamenti: «... quando mi potrò far alla finestra mi ci farò volontierissimo», scrive Lucrezia al suo innamorato. Ma il padre minaccia di «far murare tutte le finestre». Allora Lucrezia si fa più prudente e respinge le proposte di Giulio[100]. Non perde la testa e, nonostante «l'amore sviscerato», valuta attentamente i rischi che potrebbe correre. I suoi sforzi sono soprattutto concentrati a tener in vita quello scambio epistolare che rappresenta l'unica gioia delle sue lunghe e tristi giornate. Anche qui le difficoltà sono enormi. A stento riesce a scrivere le sue lettere «ché non mi lassan mai stare sola». Un giorno viene scoperta in flagrante dalla madre, che le sottrae carta e calamaio. Il problema maggiore è di riuscire a ricevere e spedire le rispettive lettere. Lucrezia studia attentamente tutte le possibilità e comunica a Giulio quali sono i giorni e le ore migliori per scambiarsi le lettere e quali porte o finestre di casa utilizzare[101]. Stabilisce anche dei segnali convenuti: «In darci le lettere usi i cenni, cioè se è di giorno caverò la pessuola fuora e allora la puole gettare, se è notte aspetti vedere il lume e a me fare il cenno con le chiave sia giorno o notte perché sia sicura che ci siate e sopra tutto avertisca che non sia nessuno

[99] Finché nel 1631 entrò a far parte del Consiglio dei Duecento, uno dei principali organi di governo, ma ormai svuotato di potere in conseguenza della politica accentratrice dei Medici. ASF, *Raccolta Sebregondi*, 3399/a e 3399/b; *Carte Ceramelli-Papiani*, 3059.

[100] «Per conto d'aprire l'uscio di dreto mi pare troppo dificile per paura di non esser vista da que di casa che sempre mi fanno la posta, se bene quella volta mi messi a farlo spinta da l'amore svicerato che le porto, non considerai quello che ne poteva seguire essendo visti».

[101] «Le lettere quando starem a terreno me le potrà dare dal finestrino che riesce di contro all'usetto [uscetto] de Ridolfi a 1 o 2 ore di notte come li comoda più e per segno caverò il lume fuora».

alle nostre finestre». Si serve, talvolta, di messaggeri d'amore, la cui identità non viene rivelata[102].

Lucrezia possiede spirito d'iniziativa e intraprendenza nell'affrontare le piccole e grandi difficoltà quotidiane che nascono da un amore contrastatissimo come il suo. Non si perde d'animo, ma è anche capace di agire con grande prudenza ed, eventualmente, di opporsi alle richieste di Giulio che ritiene troppo rischiose. Soprattutto non si lascia intimorire dalle minacce dei genitori, che ripetutamente le prospettano il destino della monacazione forzata se non interrompe la relazione con Giulio. A quelle minacce risponde agguerrita, cercando di ferire la loro sensibilità di genitori: «Io gli risposi che ci sarei entrata la sera istessa [in monastero] e che facessino conto di non venirci mai che non sarei ita alle grate perché conoscevo che facevano per non mi vedere e volevo che se ne cavasino la voglia. Però guardasino bene a quello si facevano che non savessino a pentire doppo il fatto che non ci è poi rimedio». Come molte altre di cui abbiamo già parlato, Lucrezia non subisce passivamente la volontà dei genitori, ma lotta con tenacia. Lo scontro è soprattutto con la madre, più risoluta del padre a impedire il matrimonio con Giulio[103]. Si profilano all'orizzonte altri pretendenti: è evidente che per la famiglia di Lucrezia, unica erede, la monacazione non può essere una soluzione vantaggiosa. L'unico rimedio è combinare il matrimonio con un altro e sottrarla così definitivamente alle mire di Giulio.

Lucrezia rassicurò più volte il suo amato sulla fedeltà assoluta che la legava a lui per tutto il resto della vita: «Sig. Sposo prego V.S. a star allegramente e sopra tutto di non pensar mai ch'io mi mutassi mai di pensiero se prima non si voltassi la terra a lin sù e il cielo a lin giù»[104]. Giulio, per precauzione, ebbe l'idea

[102] Scrive, ad esempio: «La risposta se li piace la vorrei domani per la medesima via di quell'altra e vorrei che detta persona mi portassi de fiori per iscusa di potermi parlare che altrimenti potrebbe non riuscire».

[103] «... mette su il Sig. Padre che faccia e che dica, che se non fussi stata lei a questa ora sarebbe stata finita un pesso fa».

[104] In un'altra lettera: «... quello che ho fatto non me ne son mai pentita e se non l'avessi fatto volentieri non mi ci sarei messa che queste son cose non

di redigere per iscritto la promessa che si erano scambiati, corredata dal giuramento di entrambi, perché potesse servire da prova nell'eventualità di un processo. Questa carta, di cui Lucrezia scrisse la parte che la riguardava seguendo minuziosamente le indicazioni di Giulio, non è rimasta conservata, nonostante fosse stata acclusa agli atti processuali. Si potrebbe sospettare che la famiglia Brandi fosse riuscita a far sparire – o a farsi restituire – il documento per lei più compromettente. I due giovani si scambiarono anche un anello «in segnio di fede», sempre per corrispondenza. Quando lo ricevette, Lucrezia espresse il suo «grandissimo desiderio di poter con maggior gusto e contenteza di chuore ricever quello che si dà per confermatione del santissimo matrimonio».

La storia d'amore di Lucrezia e Giulio non ebbe, invece, un lieto fine. La battaglia contro la famiglia non fu vinta. Il pretendente si concretizzò nella figura di Ottaviano del capitano Filippo di Lotto, un gentiluomo di corte che aveva avuto incarichi all'estero come segretario degli ambasciatori residenti in Francia e in Inghilterra, e, di lì a poco, sarebbe stato nominato segretario del cardinale Carlo de' Medici[105]. I Brandi, evidentemente, cercavano un legame col mondo della corte. Lucrezia, alla fine, cedette e acconsentì a unirsi con Ottaviano, col quale contrasse degli sponsali ovviamente pubblici, seguiti dalle denunce per due giorni festivi (ne mancava ancora una) nelle rispettive parrocchie. Ma anche il loro matrimonio fu contrastato. Questa volta dal fratello di Giulio, che nel frattempo si era allontanato da Firenze «per giuste cause» (forse perché si temeva qualche azione sconsiderata da parte sua). Ridolfo Marucelli, canonico del Duomo, personaggio noto della Chiesa fiorentina[106], il 14 settembre 1615 si presentò in curia per reclamare, in assenza del fratello, la sospensione delle denunce del matrimonio tra

si posson far forsatamente; però Sig. Sposo la prego che stia allegramente per che queste parole li vengon dette da chi l'ama e adora».

[105] BNCF, *Manoscritti, Poligrafo Gargani*, 1144; ASF, *Mediceo del Principato*, Inventario, *passim*; M. Del Piazzo, *Gli ambasciatori toscani.*

[106] «Celebre per la pietà» secondo S. Salvini, *Catalogo cronologico de' canonici della Chiesa metropolitana fiorentina*, p. 117.

Lucrezia e Ottaviano. Come di consueto in tali casi, il vicario Pietro Carnesecchi diede immediatamente ordine di intimare il precetto di sospensione ai curati di San Jacopo sopr'Arno e di San Simone. Solo in caso di opposizione di una delle parti interessate, chi aveva domandato la sospensione era tenuto a motivarla. Ottaviano Lotti si presentò il 16 settembre per chiedere la revoca del precetto. Il giorno seguente Ridolfo Marucelli consegnò al vicario sette lettere scritte da Lucrezia a Giulio, compresa quella contenente la promessa di sposarlo, come prova degli sponsali precedentemente contratti dalla giovane, che rappresentavano un legittimo impedimento al matrimonio tra Lucrezia e Ottaviano.

A questo punto, il 19 settembre, il vicario diede ordine di collocare Lucrezia nel monastero delle Fanciulle della Carità in via della Scala, fondato nel 1589 dal prete Vittorio Dell'Ancisa[107]. Lo scopo era, come di consueto, di esplorare «eius liberam voluntatem», lontana da eventuali pressioni familiari. Nello spazio di quarant'otto ore fu interrogata due volte: non ebbe alcun cedimento e la sua versione dei fatti non cambiò. Lucrezia, accondiscendendo alla volontà dei genitori, dichiarò di voler sposare Ottaviano Lotti, non Giulio Marucelli. Con una fermezza straordinaria e una certa audacia rispose brillantemente alle domande – e alle minacce – del vicario, riuscendo facilmente a volgere a proprio vantaggio quel ripetuto appello alla libertà del matrimonio con cui il vicario cercava di sottrarla all'autorità familiare. Sicuramente istruita da qualche giureconsulto amico di famiglia, Lucrezia dimostrò di essere ben informata di quali erano i suoi diritti in fatto di libertà di matrimonio. Non potendo negare di aver promesso per iscritto a Giulio, come risultava da una delle sue lettere, negò però di avervi dato il proprio consenso, spiegando che si era limitata a copiare una bozza preparata dallo stesso Giulio. Una giustificazione poco convincente, dal momento che le altre lettere erano lì a testimoniare la sua libera volontà; ma, dal punto di vista dottrinale, ineccepibile: una promessa, anche se giurata, era considerata valida solo se implicava il consenso. Di fronte all'insistenza del vicario, che

[107] G. ARANCI, *Vittorio Dell'Ancisa*.

cercava di convincerla del carattere vincolante della promessa, la cui inadempienza era peccato mortale, Lucrezia rispondeva distinguendo la sfera della coscienza da quella delle leggi: se davvero aveva peccato, di questo ne avrebbe dato conto al suo confessore[108], ma non al giudice che non aveva alcun diritto di interferire.

Neppure le minacce di scomunica e di carcerazione ebbero alcun effetto. Evidentemente informata del fatto che, in caso di tenace resistenza da parte di uno degli sposi a mantenere la promessa, era opinione diffusa che non bisognasse ricorrere alle censure ecclesiastiche, Lucrezia si dichiarò pronta a subire qualsiasi pena pur di non acconsentire al matrimonio con Giulio. La sua volontà era un'altra: lo disse ripetutamente al vicario che insinuava la sua subordinazione alla volontà dei genitori[109]. E proprio sulla contraddizione tra la libertà del matrimonio voluta dalla Chiesa e l'obbligo a concludere un matrimonio non più gradito giocò la sua carta vincente: «sendo libera della mia voluntà in materia matrimoniale voglio valermi di quella libertà, che Dio et la Chiesa mi concede». Alla fine del secondo interrogatorio, per nulla stremata o intimorita, ebbe il coraggio di fare una sorta di arringa in cui reclamava il suo diritto alla libertà:

«Io vorrei che V. Sig.ria mi spedisse, perché io sono già stata qui quattro giorni, più che in prigione, che nessuno di casa mia né d'altri di fuora mi ha possuto parlare, né meno haver il vitto di casa mia, et in questo tempo che ci sono stata, non ho mai havuto quiete, né dì né notte, parendomi cosa molto dura l'haver a stare tanto tempo qua con tanta severità, et con tante cautele, et se io son libera, come ho sempre mai sentito dire, et che da suoi interrogatorii ho possuto comprendere, mi pare cosa rigorosa l'haver a esser tenuta qui,

[108] «Io non pretendo di far peccato mortale sendo libera della mia voluntà, et facendolo ne domando perdono a Dio, et alla Chiesa, et di questo ne tratterò con i mia confessori, et con chi bisogni, acciochè se sono incorsa in peccato, io sia soccorsa dalla misericordia di Dio in quello sia a salute della mia anima».

[109] «I. se sappia che lei può contrarre matrimonio con chi gli pare, senza il consenso paterno, et materno. R. io lo so benissimo, et so che il matrimonio ha dipendere dalla mia voluntà libera, et non da mio padre, né madre, né altra persona».

et minacciata anche di carcere, et di scomuniche, perché io sia forzata, et indotta da queste pene, et minaccie d'haver a far cosa contro la libertà della mia voluntà, et ad acconsentire a torre uno contra mia voglia, il che non farò mai. Però di nuovo supplico V. Sig.ria a levarmi di questi affanni, a restituirmi la mia libertà, e sciormi da ogni obligo, et legame che mi tenessi impedito il matrimonio, et a farci quelle dichiarationi, che la vedrà esser necessarie che pur troppo ho patito».

Lucrezia non fu immediatamente dimessa dal monastero. Forse Pietro Carnesecchi pensava di interrogarla di nuovo dopo un più lungo periodo di solitudine. Furono le dichiarazioni di due medici (senz'altro medici di famiglia), che denunciavano il cattivo stato di salute della giovane – febbre e palpitazioni di cuore – causato dalla lontananza da casa, a spingerlo a restituire Lucrezia ai genitori, il 28 settembre, col divieto però di uscir di casa senza il suo permesso e di aver contatti con entrambi i suoi pretendenti. Lucrezia non fu più interrogata. In monastero aveva anche risposto alle *positiones* presentate da Ridolfo Marucelli che, oltre ad insistere sull'obbligo di rispettare la promessa, sottolineavano l'uguaglianza di condizione sociale tra Lucrezia e Giulio, che dalla giovane Brandi fu invece negata, in conformità coi desideri familiari, con parole assai esplicite: «... quando [Giulio] mi era messo in consideratione, mi era figurato per un gran riccho, et che io starei come una regina, vedendo poi che gli è persona ordinaria, non voglio pigliar quello, che non ha quelle qualità, che mi erano figurate». Dell'amore sviscerato non c'è più traccia.

Il dibattimento processuale si concluse qui; ma la sentenza fu emanata quasi quattro mesi dopo, il 23 dicembre. Inevitabilmente, a sfavore di Giulio Marucelli. Pietro Carnesecchi vi allegò, su tredici carte scritte fittamente, la motivazione, richiesta probabilmente dai suoi superiori. Si trattava senz'altro di un caso delicato, anche per il coinvolgimento di un canonico del Duomo. Carnesecchi giustificava la sua decisione col fatto che nel corso del processo era emerso che Lucrezia aveva diversi motivi per chiedere lo scioglimento degli sponsali. La dottrina canonica contemplava infatti una casistica delle cause legittime di scioglimento: ma quelle addotte da Carnesecchi (che, non a caso, cancellò l'aggettivo *legitima* da lui precedentemente

usato) presentavano delle novità significative. Egli includeva, tra le cause che provocavano un mutamento di condizione o di circostanze tale da modificare radicalmente la situazione delle parti, l'*odium capitale* provato da Lucrezia e dai suoi genitori nei confronti di Giulio Marucelli. Quello di Lucrezia, curiosamente, era stato provocato dalla divulgazione, ad opera del Marucelli, delle lettere che lei gli aveva scritto. Niente si dice, invece, sul loro contenuto: i sentimenti d'amore che vi erano espressi non avevano alcuna rilevanza processuale. Era bastata la loro divulgazione per tramutare l'amore in odio. A conferma del fatto che l'odio capitale fosse un motivo sufficiente di scioglimento, «quia est timor probabilis pessimi exitus», Carnesecchi citava, tra gli altri, l'autorità prestigiosa di Tomás Sanchez (il cui nome d'altronde ricorre ripetutamente in tutta la motivazione): quella *disputatio* XIV del I libro di cui abbiamo già parlato, dove il gesuita spagnolo aveva individuato nel timore di un grave scandalo o di odio capitale una giusta causa di scioglimento degli sponsali contratti tra persone di diverso ceto sociale. Sanchez, tuttavia, raccomandava di valutare attentamente la gravità dell'eventuale scandalo, avvertendo che in molti casi il matrimonio sortiva l'effetto contrario, cioè riusciva a ricomporre quei dissidi ritenuti insanabili[110].

Secondo Carnesecchi non si poteva sperare in nessuna riconciliazione futura. L'ipotesi che l'odio di Lucrezia fosse falso, impostole dalla famiglia, non poteva ovviamente comparire nella motivazione della sentenza, che insisteva invece sulla «indurata et obstinata voluntas puellae» nel rifiutare Giulio. Una volontà di ferro che né la reclusione in monastero né le minacce di pene erano riusciti a indebolire. In tali casi il giudice doveva astenersi dal ricorrere alle censure. È finalmente l'ultimo dei motivi addotti dal vicario a toccare il nodo del problema. Lucrezia era stata minacciata di diseredazione da parte dei genitori. Unica erede – in assenza, evidentemente, di fratelli o altri consanguinei ma-

[110] T. Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, lib. I, disp. 14, n. 3, pp. 39-40. Cfr. *supra*, parte II, Prologo. La questione viene ripresa da Sanchez anche nella disp. 58, pure citata nella motivazione di Carnesecchi, in cui si precisava che l'odio capitale tra gli *sponsi* era da considerarsi come un evento che mutava profondamente la condizione dei contraenti.

schi – la ragazza era destinata a ricevere ingenti (*opulentae*) fortune. Il timore di esserne privata, come aveva sentenziato in casi analoghi la Rota romana, era un giusto motivo di scioglimento degli sponsali. Tanto più, aggiungeva Carnesecchi dimostrando la sua sensibilità alla questione, che le ricchezze di Giulio non erano sufficienti a garantirle il tenore di vita richiesto dal suo status. Inoltre il timore di Lucrezia era da ritenersi più che fondato, dato che i genitori si erano presentati in tribunale ed avevano fatto mettere per iscritto che avrebbero diseredato la figlia se non avesse rinunciato a Giulio. Non solo: per avvalorare la sua opinione il vicario ricorse anche all'autorità di un civilista come Baldo che, in quel famoso passo di cui abbiamo già avuto occasione di parlare, aveva sostenuto che il matrimonio contratto senza il consenso paterno «est contra bonos mores ... et inducit odium capitale»[111]. Di conseguenza, in aperto contrasto con l'opinione allora prevalente, Carnesecchi giunse a difendere quegli statuti comunali che comminavano la pena della diseredazione ai figli che si sposavano all'insaputa dei padri. Il vicario – non a caso appartenente ad un antico casato fiorentino – dimostrò dunque di avere grande considerazione degli interessi familiari.

Un orientamento nuovo si andava affermando tra alcuni giureconsulti pratici (oltre che tra i teologi come Sanchez e Diana). Basandosi su di un esiguo numero di *decisiones* della Rota romana dello scorcio del Cinquecento, ripetutamente citate dai fautori di un ridimensionamento del carattere vincolante della promessa, tra le giuste cause di scioglimento venivano inclusi motivi del tutto interiori, che prefigurano l'incompatibilità di carattere, sui quali difficilmente il giudice poteva sindacare, quale l'odio tra i partner[112], e motivi, come il timore di perdere

[111] BALDO DEGLI UBALDI, *De statutis*, § «Consensus», n. 7, p. 193. Cfr. *supra*, parte I, cap. I.4.

[112] Tolet. (Toledo) Matrimonii, 27 Jan. 1595, coram Seraphino; Aquilegien. (Aquileja) Sponsaliorum, 10 Dec. 1599, coram Pamphilio (ripresa, con poche varianti, in Mediolanen. Sponsaliorum, 14 Mart. 1608, coram Pamphilio). Entrambe le *decisiones* sono citate da Antonino Diana nella sua opera *Resolutiones morales*. Cfr. G. DOSSETTI, *La formazione progressiva del negozio*, p. 273, nota 58.

l'eredità, che facevano del consenso paterno un elemento fondamentale del processo di formazione del matrimonio[113].

Certo, prima di emanare la sentenza Pietro Carnesecchi sollecitò insistentemente Lucrezia a ribellarsi alla volontà dei genitori. Solo di fronte all'ostinazione della giovane decise per lo scioglimento degli sponsali, forte delle motivazioni che abbiamo appena esaminato. Lucrezia non si ribellò, e le ragioni del cuore furono messe a tacere a vantaggio degli interessi. Portò in dote a Ottaviano Lotti 10.000 fiorini: una somma considerevole se si confronta con i 2.800 fiorini della dote avuta dal padre da parte di Maddalena di Agostino Del Corno, forse madre di Lucrezia[114]. Ironia della sorte, Lucrezia e Ottaviano furono costretti a contrarre un matrimonio 'a sorpresa': non per sfuggire all'opposizione familiare, ma al contrario per accondiscendervi. Dopo la sentenza Giulio Marucelli si era appellato al nunzio, trascinando le cose per le lunghe. Per accelerare i tempi che la causa pendente di fronte al tribunale della Nunziatura stava eccessivamente dilatando, Ottaviano e Lucrezia si presentarono di fronte al curato di San Simone (in quella parrocchia abitava Ottaviano), insieme a tre testimoni, e ad alta voce Ottaviano disse: «Mi volete voi, et mi accettate voi Sig. Lucretia per vostro legitimo marito» e lei rispose «Signor sì». E poi aggiunse, mettendole l'anello al dito: «Et io vi voglio et v'accetto per mia legitima moglie». Non sappiamo quando questo accadde, ma

113 Tullen. (Toul) Matrimonii, 13 Mart. 1596, coram Penna; Tullen. Matrimonii, 16 Jan. 1598, coram Seraphino. Alla prima decisione fa riferimento anche una sentenza del vicario di Trento, del 1668. Ringrazio Luca Faoro per aver messo a mia disposizione il documento. Entrambe le decisioni, insieme con quella relativa a Toledo citata nella nota precedente, sono riportate in F.M. MUSCETTOLA, *Dissertatio theologico-legalis*, nn. 211-231, pp. 130-132 e C. COSCI, *De sponsalibus filiorum familias vota decisiva*, dec. I, XVI, XXII. Sul punto era già intervenuto il civilista Giacomo Menochio, sostenendo che una giusta causa di scioglimento degli sponsali era l'odio tra i partner che poteva nascere dalla minaccia della diseredazione. Cfr. G. MENOCHIO, *Consilia sive responsa*, I, cons. 69, nn. 43-46, c. 181v.

114 BNCF, *Poligrafo Gargani*, 369 e 1144, che riporta notizie tratte dalla Gabella dei contratti. Giovanni Brandi e Maddalena Del Corno si erano sposati nel 1593. Quindi, se Maddalena era effettivamente la madre di Lucrezia, quest'ultima non poteva avere più di ventun anni.

certamente poco prima del 26 aprile 1616, data in cui venne registrata la dote alla Gabella dei contratti. Nel febbraio dell'anno successivo la loro situazione non era ancora regolarizzata: non avevano ricevuto la benedizione nuziale e non erano stati registrati nel libro dei matrimoni. Si rivolsero perciò alla Congregazione del concilio per chiedere di pronunciarsi sulla validità del loro matrimonio e, in caso affermativo, di dare gli opportuni ordini all'arcivescovo di Firenze per solennizzare la loro unione. Il matrimonio venne dichiarato valido e la vicenda processuale che aveva coinvolto Lucrezia, Giulio e Ottaviano fu definitivamente conclusa[115]. Anche Giulio si sposò – con Caterina del cav. Giovan Battista Tornaquinci – ma ben sedici anni dopo, in tempo di peste[116]. Chissà se Lucrezia e Ottaviano vissero «allegramente» come lei aveva tanto desiderato con Giulio. Le sue lettere sono una testimonianza d'amore così convincente che è difficile credere a un fulmineo mutamento d'animo. Quel che è certo è che con la stessa determinazione con cui aveva voluto a tutti i costi continuare la relazione con Giulio, Lucrezia riuscì, nel giro di pochi mesi, a cancellare ogni traccia dei suoi sentimenti per sottomettersi alla volontà dei genitori. Ancora una volta, senza tentennamenti.

Negli stessi anni un'altra storia – che destò ben più scalpore di questa, perché intrecciata alle vicende del casato dei Gonzaga, di cui si temeva l'estinzione, in un momento particolarmente delicato della politica italiana (la vigilia della guerra dei Trent'anni) – costrinse a ridimensionare il carattere obbligante della promessa. Ne fu protagonista Ferdinando Gonzaga duca di Mantova,

[115] AAF, *Libro d'Informazioni, 1611-1630*, cc. 51v-52r, copia della lettera inviata da Ottaviano e Lucrezia alla Congregazione del concilio, s.d. [ma febbraio 1617]. L'originale è in ASV, *Congregazione del Concilio*, Positiones, 114, c. 294r-v (devo la segnalazione alla cortesia di Luca Faoro). Purtroppo le registrazioni matrimoniali della parrocchia di San Simone si interrompono dal 1584 al 1643 e quindi non ho potuto verificare la data di celebrazione del loro matrimonio, di cui non è rimasta traccia nelle Cause criminali matrimoniali. Nel 1628, a proposito del matrimonio clandestino tra Niccolò degli Asini e Maria Ciucci, di cui si è già detto, l'arcivescovo Marzi Medici, in una lettera alla Congregazione del concilio, faceva per l'appunto riferimento al caso Lotti, giudicato dalla Congregazione valido ma da punire.

[116] ASF, *Raccolta Sebregondi*, 3399/a.

che si era perdutamente innamorato di una damigella di corte, Camilla Faà, appartenente ad una nobile famiglia piemontese, appena sedicenne e dotata di rara bellezza. Le vicende del loro sfortunato amore hanno anche avuto un'eco letteraria in alcuni romanzi storici dell'Ottocento, che agli aspetti più intimi e privati dedicarono grande attenzione. Per vincere le resistenze della giovane, che non si lasciava sedurre, Ferdinando fu costretto ad inscenare una sorta di matrimonio segreto, che fu celebrato il 18 febbraio 1616, nella cappella di corte, da monsignor Gregorio Carbonelli, abate di quella cappella e vescovo di Diocesarea. Un solo testimone vi fu presente: Alessandro Ferrari, aiutante di camera di Ferdinando. Il matrimonio, quindi, non era valido perché non erano state pienamente rispettate le norme tridentine: Carbonelli non era parroco e di testimoni ce ne volevano almeno due. La responsabilità del vescovo di Diocesarea nell'attuazione del piano di Ferdinando fu enorme. Di fronte alle domande di Camilla, che esprimevano seri dubbi sulla validità di quelle nozze – così almeno racconta nelle sue *Memorie* – monsignor Carbonelli, per rassicurarla, giunse ad inventarsi un certo privilegio in virtù del quale egli poteva svolgere funzioni di parroco. Non sappiamo se, una volta conclusa la vicenda, la curia mantovana diede avvio a qualche provvedimento disciplinare nei suoi confronti, come sarebbe stato opportuno.

Il duca aveva però commesso una leggerezza: subito prima delle «nozze» aveva consegnato a Camilla, alla presenza di testimoni, una scritta in cui le prometteva di sposarla, alla quale lei aggiunse il suo consenso e la sua firma[117]. Gli sponsali contratti col mutuo consenso, come ben sappiamo, obbligavano all'adempimento. Per questo motivo la scritta diventò, come vedremo, un punto centrale delle discussioni sulla validità o nullità del vincolo che lo univa a Camilla Faà. In seguito, infatti, «risanato dall'amore che lo aveva accecato» – con queste parole lo storico settecentesco Ridolfo Galluzzi ricostruiva la versione ufficiale della vicenda –

[117] «Io Ferdinando Gonzaga Duca di Mantova e di Monferrato prometto a Dio, e a Donna Cammilla Faa di sposarla, e pigliarla per mia legittima consorte, et in fede della mia irrevocabile volontà questa sarà scritta, e soscritta da me il dì diciotto di Febbraro 1616»: in R. GALLUZZI, *Istoria del Granducato di Toscana sotto il governo della Casa Medici*, III, p. 365.

Ferdinando entrò in trattativa con la casa Medici per combinare il suo matrimonio con una delle sorelle di Cosimo II granduca di Toscana. La scelta cadde su Caterina, che aveva ventidue anni. In realtà, Ferdinando non smise di amare Camilla. Mentre si dava da fare per concludere il matrimonio con la Medici, scriveva lettere appassionate a Camilla, che nel frattempo si era trasferita nella sua casa natale, a Casale Monferrato, per allontanarsi dalla corte dove la notizia del matrimonio segreto cominciava a diffondersi. Anzi, i suoi più vicini collaboratori osservavano che semmai l'amore era cresciuto: anche il duca, come Lucrezia Brandi, teneva il ritratto della sua amata vicino al letto per vincere la disperazione della lontananza[118].

Degli ambigui comportamenti di Ferdinando Gonzaga (che non esitò a recarsi a Casale Monferrato per incontrare Camilla) giunse voce alla corte dei Medici. Quindi, prima di mettere a punto l'accordo, Cosimo II volle essere ben sicuro che la storia d'amore tra il duca e la damigella, che tra l'altro era incinta e di lì a poco (nel dicembre di quell'anno) avrebbe partorito un bambino, non potesse avere alcuna conseguenza sul matrimonio con sua sorella Caterina. Egli pretendeva la restituzione della scritta – troppo compromettente – che conteneva la promessa di matrimonio; una dichiarazione relativa ai privilegi della cappella di corte; le deposizioni dei testimoni presenti al matrimonio, da farsi di fronte al tribunale diocesano di Mantova[119]. Fu anche chiesto un parere al giureconsulto Domenico Mainardi, che, dopo essersi distinto come rettore generale dello Studio di Pisa, era stato chiamato dai Gonzaga a ricoprire la carica di auditore del Monferrato e, successivamente, di podestà di Mantova (a quel tempo equivalente all'ufficio di giudice)[120]. Il «Breve

[118] Da una lettera del segretario Annibale Iberti, del 16 settembre 1616, citata in F. SORBELLI BONFÀ, *Camilla Gonzaga-Faà*, p. 27, nota 1.

[119] Per tutto quanto precede cfr. F. SORBELLI BONFÀ, *Camilla Gonzaga-Faà* (che in appendice pubblica le *Memorie* autografe di Camilla) e F. SATTA, *Faà, Camilla*, in *DBI*, 43, 1993, pp. 591-593. Sulla figura di Fernanda Sorbelli Bonfà si veda ora S. EVANGELISTI, *Dalla letteratura alla storia*, pp. 401-420.

[120] Originario di San Gimignano, ebbe poi numerosi incarichi in Toscana: fu segretario del magistrato degli Otto di guardia e balìa, capitano di giustizia

discorso in materia di matrimoni et di sponsali», da lui stilato l'11 novembre 1616, è un'interessante arringa in difesa di Ferdinando Gonzaga e del suo diritto di sciogliere gli sponsali contratti con Camilla, nonostante fosse intervenuta la copula carnale.

Anche in questo caso, tra i *doctores* citati, il nome che ricorre più frequentemente è quello di Tomás Sanchez. Dopo aver sottolineato le differenze tra promessa e matrimonio, in virtù delle quali non c'era dubbio che qui si trattava di promessa, perché non erano state osservate le forme di celebrazione imposte dal concilio di Trento, Mainardi sosteneva la nullità degli sponsali per vizio di consenso. Il duca aveva finto di acconsentire, dal momento che aveva esplicitamente dichiarato di non aver avuto l'intenzione di obbligarsi con quelle parole. Quindi – come insegnava Sanchez[121] – se manca la volontà di chi promette, non c'è alcun obbligo di adempimento. Bisognava però risolvere la questione della copula carnale, che, secondo l'opinione comune, obbligava il partner maschile a mantenere la promessa, anche se questa era stata finta. Ancora con l'aiuto di Sanchez, Mainardi ricorre alla disparità di condizione: se la donna deflorata ne era consapevole, come in questo caso, non era da ritenersi vittima di un inganno ma pienamente responsabile di quello che aveva fatto e perciò non aveva diritto né al matrimonio né alla dote. Il giureconsulto accentua esageratamente la differenza sociale tra il duca e la damigella, assimilandola a quella tra padrone e serva. La storia d'amore diventa, inevitabilmente, una squallida storia di seduzione: «Se una persona illustre prometterà il matrimonio ad una povera che li faccia copia del suo corpo, si presume che egli non habbia voluto fare sponsali, ma cavarsi il suo pensiero».

a Siena, auditore del governatore di Livorno Pietro de' Medici, giudice della Mercanzia a Firenze e, per molti anni, auditore fiscale a Siena. È noto per aver fondato nella sua terra natale, con testamento rogato a Firenze nel 1631 da ser Bartolomeo Bussotti, un collegio che da lui prese il nome, dove mantenere agli studi alcuni giovani delle più nobili famiglie di San Gimignano. Cfr. V. Coppi, *Annali memorie ed huomini illustri di Sangimignano*, pp. 158-159; L. Pecori, *Storia della terra di San Gimignano*, pp. 332-335.

[121] T. Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, lib. I, disp. 9.

Ma anche ammessa la validità degli sponsali, Mainardi negava che il partner renitente potesse essere obbligato dal giudice a mantenere la promessa. I motivi sono i soliti che abbiamo già avuto occasione di incontrare nella motivazione di Pietro Carnesecchi: «l'ostinato proposito del promittente» (che ricorda l'*indurata et obstinata voluntas* di Lucrezia), «se fussi pericolo di scandalo» oppure «da gran disparità di ricchezze, et di conditione o nobiltà». Di più, Mainardi insinuava che il giudice doveva astenersi dal ricorrere alle censure ecclesiastiche anche in presenza di una «lieve causa», cioè di un motivo di scioglimento non così rilevante come quelli addotti a favore di Ferdinando Gonzaga. E concludeva con il consueto appello alla libertà del matrimonio: «Et molti scandali et inconvenienti dicono, et hanno osservato, li dottori esser soliti nascere dalli matrimoni forzati, et però la Chiesa li vuole liberi». Le motivazioni espresse da un giudice laico come Mainardi e da un giudice ecclesiastico come Carnesecchi, nel porre dei limiti all'obbligatorietà della promessa, hanno molto in comune. Forse le stesse considerazioni spinsero il tribunale vescovile di Mantova a dichiarare nulli gli sponsali tra Ferdinando e Camilla e illegittimo il loro figlio, consentendo così a Ferdinando di sposare Caterina de' Medici il 12 febbraio 1617[122]. D'altronde già l'arcivescovo di Firenze, Alessandro Marzi Medici, aveva espresso il suo parere favorevole allo scioglimento degli sponsali, motivato soprattutto dalla disuguaglianza sociale tra i partner che avrebbe dovuto far dubitare la giovane (e ancor più il padre) della veridicità della promessa data[123].

[122] R. GALLUZZI, *Istoria del Granducato*, p. 365. Dal loro matrimonio non nacquero figli. Camilla Faà, che continuò ad essere oggetto delle attenzioni del duca anche dopo il matrimonio, fu costretta dalla gelosia di Caterina a farsi monaca nel monastero delle clarisse del Corpus Domini di Ferrara, dove morì nel 1662, dopo essere sopravvissuta a tutti gli altri protagonisti della vicenda, compreso il figlio.

[123] Il *Breve discorso* di Mainardi era preceduto da una lettera al granduca scritta il 20 ottobre 1616 dall'arcivescovo di Firenze insieme con fra Leonardo, confessore della granduchessa Cristina, e Niccolò Dell'Antella, Auditore della Religione di Santo Stefano. Vi è inoltre allegata la corrispondenza intrattenuta tra la corte di Mantova e quella di Toscana per concludere le trattative matrimoniali.

Nel corso del Seicento la preoccupazione di evitare *mésalliances* si coniuga paradossalmente con la difesa della libertà del matrimonio. Sono proprio i fautori dei matrimoni combinati per interessi patrimoniali o politici – contro i quali si erano scagliati non pochi dei partecipanti al concilio di Trento – a farsi paladini della libera scelta, per sottrarsi al carattere vincolante degli sponsali contratti senza il consenso familiare o, come nel caso del duca di Mantova, in un momento di debolezza. All'autorità di Sanchez si richiamano ecclesiastici e laici, anche per negare ogni diritto di risarcimento alla *sponsa* deflorata che fosse stata consapevole della disuguaglianza sociale tra lei e il partner, aprendo così un varco che consentirà, nel secolo successivo, di depenalizzare il reato di stupro preceduto da promessa di matrimonio.

5. *Lo stupro e i reati sessuali di misto foro*

Tra la primavera e l'estate del 1576 il fiorentino Giovanni di Biagio delle Macchie, che di mestiere faceva il sarto, inviò una supplica al granduca Francesco I per denunciare lo stupro subìto dalla figlia maggiore, Caterina. Il modo di presentare i fatti è emblematico. La famiglia delle Macchie abitava accanto a quella di Carlo Segni, anch'egli artigiano, nel settore tessile («cimava», cioè tagliava la peluria troppo sporgente dei panni di lana). Passando per il tetto ci si poteva intrufolare in casa degli uni o degli altri. Così fece una sera il figlio di Carlo, Baccio, «non havendo rispetto né alla iustitia di Dio né del mondo». Entrato nella stanza di Caterina, dove dormivano anche le altre due sorelle, Baccio l'afferrò e per non farla gridare le serrò la bocca con un fazzoletto, «atalché forzatamente dicta poverella come semplice et spaventata acconsentì alle voglie inique del d. Baccio». Gli incontri continuarono e Caterina si trovò incinta. Il padre chiese quindi riparazione al suo «perduto honore»[124].

[124] Una copia della supplica è conservata in AAF, *CCM*, 24, n. 6, Caterina di Giovanni delle Macchie *vs* Baccio di Carlo Segni, 1576-1577.

Come di frequente, lo stupro non è un evento singolo, ma ripetuto nel corso del tempo. Il che, ovviamente, fa subito dubitare della violenza subìta dalla ragazza. Lo faceva notare – quasi un secolo dopo – anche un attento conoscitore della criminalità del granducato quale era Marc'Antonio Savelli, rilevando l'incongruità delle querele per violenza carnale quando si trattava di rapporti sessuali continuati nel tempo, che spesso sfociavano in una gravidanza indesiderata[125]. Bisogna premettere che la violenza non era un elemento qualificante il reato di stupro, ma solo un'aggravante (tale, comunque, da prevedere la pena di morte). A differenza di oggi, per stupro si intendeva infatti la deflorazione di vergine o di vedova onesta (se la donna era sposata si trattava di adulterio), indipendentemente dalla violenza. Difficilissima da provare, la violenza carnale poteva essere presunta sulla base dei segni lasciati sul corpo della donna e, soprattutto, della resistenza da lei opposta. Le grida lanciate per farsi udire dai familiari o dai vicini sono un *leit-motiv* dei processi per stupro intentati di fronte ai tribunali criminali dello Stato. Solo a loro competeva il giudizio sulla violenza carnale, alla stregua di qualsiasi altro fatto violento. Nel nostro caso, dal momento che Caterina non aveva gridato, si cercava almeno di far credere che fosse stata impedita dal fazzoletto messole in bocca da Baccio. Le sorelle, che dormivano lì accanto, non si erano accorte di nulla. Ma che fosse difficile farlo passare per stupro violento lo dimostra quel verbo – «acconsentì» – seppur unito all'avverbio «forzatamente». È vero che, secondo un'opinione assai diffusa tra i giuristi, per violenza non si intendeva solo quella fisica, ma anche quella psicologica esercitata tramite «lusinghevoli parole, allettamenti dolosi, e false promesse». Ma la maggior parte dei giuristi riteneva necessario che vi fosse almeno qualche atto violento, «altrimenti – spiegava ancora Marc'Antonio Savelli – tutti li stupri sariano violenti, perché sempre ci sono allettamenti e persuasioni»[126]. Non era comunque alla dimostrazione della violenza che puntava il racconto di Giovanni delle Macchie. Lo stupro violento era punito sulla

[125] M.A. Savelli, *Pratica universale*, § «Stupro», n. 15, p. 375.

[126] *Ibidem*, n. 14, p. 375.

base della legge emanata da Cosimo I il 2 dicembre 1558, che comminava pene severissime: la pena di morte oppure, in alternativa, del remo sulle galere se il defloratore non era armato o se non era riuscito a portare ad effetto il crimine[127]. Non era questo che interessava ai delle Macchie. Essi pretendevano la riparazione del perduto onore: vale a dire che la giovane fosse sposata – oppure dotata in modo da avere altre opportunità matrimoniali – dal suo defloratore.

Il padre di Caterina si era rivolto direttamente al principe, Francesco I, invece di passare per le consuete vie giudiziarie. La supplica era un importante strumento di mediazione tra sovrano e sudditi, cui si ricorreva frequentemente dal momento che la figura del principe incarnava la più alta forma di giustizia, severa ma imparziale. Fin dai tempi di Cosimo I l'esaltazione del principe «giusto» ed «equo» era stato un elemento forte dell'immagine del nuovo regime, capace di raccogliere consenso dentro e fuori i confini del ducato[128]. Il rescritto in calce alla supplica di Giovanni delle Macchie, datato 21 luglio 1576 e firmato dal primo segretario del granduca Giovan Battista Concini, ordinò di rivolgersi alla magistratura degli Otto di guardia e balìa, il principale tribunale penale del granducato. Con grande celerità gli Otto esaminarono il caso e, dopo i consueti interrogatori della coppia coinvolta, assolsero Baccio, che non aveva confessato, dall'accusa di violenza («quanto alla pena dello sforzo») e lo condannarono per il solo stupro alla pena pecuniaria di 100 lire, come previsto dagli statuti fiorentini del 1415, ma non a sposare o dotare Caterina[129]. Gli statuti punivano nello stesso modo i colpevoli (maschi) di ratto, adulterio, stupro e chiunque (maschi e femmine) reclamasse in tribunale di avere moglie o marito senza che ci fossero prove certe. L'entità della pena

[127] *Legislazione toscana*, III, p. 267. In realtà sembra che la pena di morte fosse raramente comminata. Cfr. E. Fasano Guarini, *The Prince, the Judges and the Law*, in particolare p. 137.

[128] E. Fasano Guarini, *Considerazioni su giustizia, stato e società*, II, pp. 135-136.

[129] AAF, *CCM*, 24, n. 6. La sentenza è del 25 agosto, appena un mese dopo il rescritto granducale. Del processo degli Otto è riportata solo la sentenza.

variava – come di consueto – a seconda dello status del reo: da un massimo di 500 lire si scendeva a 100 lire se era di bassa condizione sociale (come fu considerato Baccio). Ma anche la condizione della vittima incideva sulla pena: se costei era di condizione servile il defloratore era condannato a pagare solo 25 lire. Nessuna pena era infine prevista se la serva aveva consentito o se si trattava di una meretrice: il consenso, evidentemente, equivaleva al commercio del proprio corpo[130]. Difatti non si poteva neppure presumere che una donna onesta acconsentisse al rapporto sessuale.

Caterina e suo padre non furono soddisfatti delle decisioni degli Otto. Ma le sentenze criminali non potevano essere appellate. Venti giorni dopo Caterina sporse querela al tribunale arcivescovile di Firenze contro Baccio Segni, accusandolo non più di violenza carnale bensì di promessa disattesa e deflorazione. Abbiamo così due diverse ricostruzioni della vicenda, da parte della presunta vittima, che rivelano in modo esemplare come un conflitto venisse ridotto a quegli elementi chiave che potessero risultare vincenti all'interno di un determinato quadro normativo. Entrambe le versioni furono mediate da professionisti: un notaio o un cancelliere o un semplice scrivano redasse la supplica al granduca; un procuratore assunse la difesa di Caterina nel tribunale diocesano. Questo ci consente di far emergere proprio gli elementi standard che caratterizzavano le strategie di difesa e di attacco nell'uno e nell'altro foro. Nel foro secolare che, pur giudicando anche di stupro consensuale, privilegiava la violenza carnale come reato di sua esclusiva competenza, la storia tra Caterina e Baccio fu presentata come stupro 'quasi' violento; nel foro ecclesiastico, che rivendicava la sua giurisdizione in materia di promessa di matrimonio, la vicenda si trasformò in un innamoramento tra giovani che non poteva non sfociare nel rapporto sessuale. La versione offerta da Caterina – o meglio, dal suo procuratore – al vicario arcivescovile è tutta diversa da quella fornita al granduca e quindi al tribunale degli Otto. Baccio

[130] *Statuta populi et communis Florentiae* (1415), I, lib. III, rub. CXII, p. 318. Lo statuto si preoccupava quindi di punire anche il ricorso pretestuoso alla giustizia nei casi di matrimoni incerti, sollecitando in tal modo i sudditi, seppur indirettamente, a sposarsi con le necessarie forme di pubblicità.

è presentato come un giovane «innamorato», che dapprima «cominciò a fare all'amore come s'usa tra li giovani» e poi le promise di sposarla. In virtù di quella promessa i loro incontri da soli si fecero più frequenti. L'esito appare inevitabile: «Baccio nel trovarsi seco come giovane usò carnalmente con la d. Caterina et così addimesticati frequentorno più volte il trovarsi insieme». Il sesso può ancora essere presentato, di fronte all'autorità ecclesiastica, come un istinto naturale – maschile – che un giovane deve soddisfare, e non come un peccato della carne da reprimere. Baccio, in realtà, non sembra più essere tanto giovane: la sua età oscilla tra i venticinque e i trent'anni. È un uomo fatto, non un giovane ragazzo. Caterina ha all'incirca vent'anni, l'età giusta per pensare al matrimonio.

Dal momento che «la gravidezza ha scoperto questa cosa», Caterina cerca di approfittarne per ottenere una dote di riparazione. È evidente che Baccio non vuole sposarla, nonostante lei sia rimasta incinta. Mancano, purtroppo, le deposizioni dei testimoni, che avrebbero potuto rivelarci quale fosse la percezione dello scandalo che un fatto simile provocava. Anche se della promessa non ci sono prove (si tira fuori la storia di un anello: ma l'anello era di Baccio, che glielo aveva semplicemente provato al dito con la promessa di regalargliene uno della misura giusta), la gravidanza è un elemento forte a favore della donna – sempre che sia in grado di dimostrare la sua onestà – perché il defloratore/padre è considerato responsabile del mantenimento dei figli illegittimi. Perciò Caterina insiste sulla buona reputazione di cui godono lei e i membri della sua famiglia, tutte «persone di buona fama et di buono odore et nome et d'honore et buoni artigiani», sottolineando l'appartenenza all'ambiente dell'artigianato urbano, organizzato in corporazioni che godevano di considerevoli privilegi. Qui l'onore familiare ha una sua rilevanza: è una garanzia dell'onore sessuale di Caterina. Ma non si mette in rilievo l'offesa subìta dai membri maschili della famiglia, come aveva fatto il padre nella supplica al granduca. Il linguaggio dell'onore assume significati diversi a seconda del contesto. In ambito laico – di fronte alla «giustizia del mondo» – l'ingiuria arrecata agli uomini responsabili del comportamento sessuale delle proprie donne è un elemento quali-

ficante il reato di stupro (al pari del ratto); in ambito religioso – di fronte alla «giustizia di Dio» – è più specificatamente l'onore sessuale femminile, l'integrità dell'imene, ad essere in gioco, la cui conservazione è comunque maggiormente assicurata quando si ha alle spalle una famiglia solida e stimata.

Ma c'è un altro motivo per cui assume rilevanza la famiglia di appartenenza, sia di Caterina che di Baccio. L'obiettivo di Caterina – e dei suoi – è di ottenere una dote elevata, di ben 200 scudi. L'entità della dote/pena destinata a risarcire il perduto onore doveva essere adeguata alla condizione sociale della giovane deflorata. Quindi il ceto di appartenenza determinava la misura della dote cui si poteva aspirare. Inoltre, anche lo *status* del defloratore aveva una sua importanza, dato che a lui spettava pagare. Di Baccio si dice – esagerando un bel po' – che è «cittadino fiorentino et nobile et bene stante da sua pari»[131].

La difesa di Baccio tende, come è ovvio, a negare sia gli amoreggiamenti che la promessa, ammettendo solo di aver avuto commercio carnale con Caterina, per il quale era già stato condannato dagli Otto. Cerca comunque, nell'eventualità di una condanna anche da parte del foro ecclesiastico, di sminuire la condizione sociale della famiglia di Caterina, sostenendo che entrambi i genitori erano stati costretti, per la povertà, ad andare a servizio in casa d'altri. Quindi a Caterina non potevano spettare più di 50 o al massimo 100 lire di dote (equivalenti a 7 e 14 scudi), che era quello che – secondo Baccio – avrebbe potuto ricevere da un istituto di carità che elargiva sussidi dotali alle fanciulle povere. La sentenza del vicario Sebastiano Medici riconobbe, nonostante l'inconsistenza delle prove, la validità della promessa e quindi condannò Baccio a celebrare il matrimonio. Gli offrì, tuttavia, l'alternativa di dotare Caterina, che *de iure* non era consentita se il defloratore aveva promesso alla donna di sposarla e se non vi erano impedimenti. In questo, come in altri casi, la prassi giudiziaria tendeva ad essere più elastica del rigido dettato del diritto canonico e lasciava un'op-

[131] La ricostruzione dei fatti data da Caterina al tribunale ecclesiastico è tratta dalle *positiones* presentate il 22 ottobre 1576.

portunità di scelta: se il defloratore opponeva un netto rifiuto al matrimonio, nonostante la precedente promessa, doveva pagare alla partner una congrua dote. Era anche questa una soluzione che sminuiva il carattere vincolante della promessa – la pena era la stessa, matrimonio o dote, che ci fosse stata o meno la promessa – ma rispondeva, in questi decenni immediatamente successivi al concilio di Trento, all'esigenza di porre l'accento sul principio della libertà del matrimonio. Rispondeva, inoltre, alle richieste di molte querelanti che, come Caterina, prevedevano esplicitamente l'alternativa della dote se ritenevano la soluzione del matrimonio poco praticabile. Anche per quanto riguardava l'entità della dote Sebastiano Medici adottò una soluzione di compromesso, fissandola a 100 scudi, esattamente la metà di quello che era stato richiesto da Caterina.

Nel caso di stupro non violento la vittima poteva scegliere di intentare causa di fronte al foro ecclesiastico o a quello secolare. Come ben sappiamo, la molteplicità delle giurisdizioni d'antico regime consentiva di presentare lo stesso conflitto a tribunali diversi e per reati diversi, perché si poteva scegliere un aspetto particolare su cui intentare la causa[132]. Qui, in realtà, si trattava di uno stesso reato su cui sia il potere ecclesiastico che quello secolare (all'interno di uno stesso ambito territoriale) reclamavano la propria competenza: un reato definito, perciò, di misto foro, al pari di altri reati sessuali come l'adulterio, il concubinato, la sodomia, l'incesto. In tutti i reati di misto foro valeva il principio della prevenzione: giudicava – e puniva – solo uno dei due fori, quello al quale la vittima si era rivolta, per evitare che il reo fosse condannato due volte per un unico delitto. Caterina delle Macchie, invece, come molte altre donne, non si limitò ad esercitare il suo diritto di scelta, ma, insoddisfatta del primo giudizio, cercò di ottenere una sentenza a lei più favorevole nell'altro foro. La sua strategia ebbe successo, vanificando così il principio della prevenzione, al quale, non a caso, il procuratore di Baccio aveva cercato di appellarsi.

[132] R. BIZZOCCHI, *Chiesa e potere*, in particolare pp. 286-287; Th. KUEHN, *Law, Family* e le considerazioni in proposito di M. Vallerani in «Quaderni storici», 1995, n. 89.

Come spiegare questa apparente incongruenza? Il giurista Giulio Claro che, in qualità di membro di un grande tribunale secolare come il Senato di Milano, aveva esperienza diretta del reale funzionamento della macchina giudiziaria, si era posto il problema se, e in quali casi, fosse lecito sottoporre il reo ad un ulteriore giudizio, dopo che fosse stato giudicato dal foro ecclesiastico. La risposta era decisamente affermativa se il reo era stato assolto, in virtù della distinzione e separarazione tra giurisdizione ecclesiastica e secolare. Le cose erano più complicate se il reo aveva già subìto una condanna, perché, come abbiamo detto, non poteva essere punito due volte. Ma anche in questo caso Claro intravedeva una possibilità di intervento del potere secolare, laddove la pena comminata dall'ecclesiastico fosse stata minore di quella richiesta dalla qualità del delitto. Non però nel caso inverso. Claro era un deciso sostenitore delle prerogative statali e quindi, pur ammettendo che lo stesso principio avesse vigore se a giudicare per primo fosse stato il giudice secolare, di fatto lo vanificava nel momento in cui limitava le pene ecclesiastiche a quelle pecuniarie e corporali – escludendo la pena ben più grave della scomunica – che difficilmente riuscivano ad essere più rigorose di quelle secolari[133]. Di conseguenza il ricorso al giudice ecclesiastico, dopo la condanna ricevuta nel foro secolare, si rivelava inutile: quello che Giulio Claro voleva.

La lite tra Caterina e Baccio ci dimostra invece il contrario: le vittime di stupro non violento riuscivano a sfruttare tutte le potenzialità offerte loro dal sistema giudiziario, rivolgendosi sia al foro secolare che a quello ecclesiastico, nonostante il principio della prevenzione. A consentirlo era il fatto che una causa di stupro non violento poteva essere intentata sia per via civile che per via criminale. Di fronte al tribunale criminale degli Otto Caterina non poteva agire che per via criminale; mentre di fronte al tribunale diocesano, dove entrambe le procedure erano possibili, scelse la via civile, eludendo così il principio della prevenzione. Basta sfogliare le *decisiones* della Rota romana in materia di stupro, a cavallo tra Cinque e Seicento, per rendersi

[133] G. CLARO, *Volumen, alias Liber quintus*, q. 57, c. 152r-v.

conto di quanto fosse frequente il ricorso agli uni e agli altri tribunali, in successione, evidentemente allo scopo di ottenere di più.

La possibilità di scegliere tra i due fori o di servirsi di entrambi non fu sempre consentita. La classificazione dei reati di misto foro non è una classificazione rigida, ma soggetta a mutamenti a seconda del contesto, temporale e spaziale. Erano soprattutto i rapporti tra Stato e Chiesa, all'interno di un determinato ambito territoriale, a condizionare l'inclusione o esclusione di un certo delitto dalla lista di quelli di misto foro. Sullo stupro, ad esempio, le opinioni dei giuristi erano divergenti. Giulio Claro non lo aveva inserito nella lista, che comprendeva solo adulterio, concubinato, sodomia, sortilegio, sacrilegio[134]. Evidentemente perché lo considerava, al pari dello stupro violento, di competenza esclusiva dei tribunali secolari.

Nello Stato di Milano la competenza ecclesiastica in questo ambito fu infatti messa duramente alla prova, come testimonia un altro esperto di cause criminali, questa volta del foro ecclesiastico, il giureconsulto Giulivo Cartari, che tra il 1595 e il 1602 fu vicario criminale di Federico Borromeo a Milano. Cartari denunciava le prevaricazioni del foro secolare che talvolta giungevano ad impedire l'esercizio della giurisdizione ecclesiastica sulle cause di stupro e dedicava molte pagine della sua opera, intitolata *Decisiones criminales Fori Archiepiscopalis Mediolanensis*[135], a dimostrare che anche il foro ecclesiastico poteva giudicare in merito. È probabile che lo scontro durasse per tutto il Seicento. Nel 1682 il Senato di Milano si pronunciò, in maniera categorica, contro le pretese ecclesiastiche, attribuendo a sé la competenza esclusiva sugli stupri commessi dai laici[136].

[134] *Ibidem*, q. 37, cc. 117v-118v.

[135] Pubblicata postuma, nel 1638 (Romae, ex typ. L. Grignani). Su Cartari si veda la voce redatta da A. MAZZACANE, in *DBI*, 20, 1977, pp. 792-793. Sui reati di misto foro si veda ora E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 283 ss.

[136] *Ordines Excellentissimi Senatus Mediolani ab anno MCDXC usque ad annum MDCCXLIII*, edd. A.S. GARONI - G.P. CARLI, Mediolani, in Curia Regia, 1743, p. 409.

È nella prassi giudiziaria dei singoli stati che vanno verificati eventuali slittamenti di competenza da un foro all'altro. Non furono emanate, per quanto mi risulta, leggi specifiche sullo stupro non violento. Se ne lamentava, sullo scorcio del Seicento, Giovan Domenico Rinaldi, anch'egli osservatore attento della criminalità del suo tempo negli Stati della Chiesa, per aver esercitato la carica di uditore del tribunale criminale del Torrone di Bologna. Scriveva, a proposito del reato di deflorazione: «Deficit notanter legislator hic, qui omnia praevidit, et omnibus inconvenientibus provide, et opportune occurrit, et tamen nihil penitus dixit de stupro volontario»[137]. Silenzio assoluto, quindi, del legislatore. L'unica legge che conosco è quella emanata dal Consiglio dei dieci, nella Repubblica di Venezia, il 27 agosto 1577, che ampliava le competenze della magistratura degli Esecutori contro la bestemmia ad un particolare tipo di stupro non violento, quello commesso in seguito ad una falsa promessa di matrimonio[138]. La legge, in realtà, aveva uno scopo più ambizioso: punire l'inosservanza dei decreti tridentini sulle forme di celebrazione del matrimonio, supplendo alle incertezze e difficoltà della giustizia ecclesiastica, alla quale chiedeva di collaborare informando gli Esecutori di tutti i casi di questo genere di cui venivano a conoscenza. Lamentava infatti – nel proemio – il disordine «introdotto da diversi scelerati, che sotto pretesto di matrimonio pigliano donne con la sola parola de presenti, et con l'intervento di qualcheduno, che chiamano compare, senza osservar le solennità ordinarie della Chiesa, et dopo violate, et godute per qualche tempo, le lassano, ricercando la dissoluzione del matrimonio dalli giudici ecclesiastici, dalli quali facilmente la ottengono, per esser tali matrimonii fatti contra li ordini del Sacro concilio di Trento». Quel che insomma si voleva denunciare era l'uso malizioso che si poteva fare della

[137] G.D. RINALDI, *Observationes criminales, civiles et mixtae*, II, cap. XXIII, §§ IV-VI, n. 9, p. 394.

[138] G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini*, pp. 184 ss. e, dello stesso autore, *Religione, moralità e giustizia*, pp. 31 ss. Difatti il giureconsulto vicentino Lorenzo Priori nella sua *Prattica criminale secondo il ritto delle leggi della Serenissima Republica di Venetia* considerava lo stupro di competenza secolare. Cfr. D. LOMBARDI, *Intervention by Church and State*, pp. 150-151.

nuova normativa, a scapito, come sempre, delle donne che restavano sedotte e abbandonate senza che la Chiesa potesse intervenire a loro favore. Bisognava porvi rimedio, diceva la legge, «a gloria del Signor Dio e per la conservazion dell'onor de simili donne». Il governo veneziano, attraverso gli Esecutori contro la bestemmia, si faceva garante sia dell'osservanza delle norme ecclesiastiche che della tutela dell'onore femminile, secondo un orientamento che – come ha scritto Gaetano Cozzi – coniugava «la salvaguardia del culto divino con la tutela del buon ordine sociale, conforme ai doveri spettanti alla autorità secolare»[139]. Non si parlava esplicitamente di matrimoni clandestini, per non interferire con le competenze ecclesiastiche, ma era chiaro che proprio quelli bisognava reprimere, insieme con la deflorazione di donne oneste.

Ormai, per matrimoni clandestini si intendevano quelli contratti senza le forme solenni di celebrazione volute dal concilio di Trento. È significativo che, da allora, la legislazione statale non sia più intervenuta per imporre ai figli minorenni il rispetto dell'autorità paterna nella scelta del coniuge. Nella Repubblica di Genova si giunse ad abrogare, nel 1576, lo statuto *De contrahentibus clandestina matrimonia*, che puniva con la perdita della dote la figlia minore di venticinque anni che si fosse sposata senza il consenso del padre, perché, all'indomani del concilio di Trento, era considerato contrario alla libertà del matrimonio[140].

Più che intervenire sui matrimoni clandestini, gli antichi stati italiani, tra Cinque e Seicento, tesero a regolamentare il reato di stupro non violento, e in particolare quello preceduto da promessa di matrimonio, insinuandosi così in una fase cruciale del rapporto tra uomo e donna: il passaggio dalla promessa al matrimonio. Un'altra legge veneziana – del 1629 – precisò in questo senso l'ambito di intervento degli Esecutori contro la bestemmia: a loro spettava perseguire coloro che «ingannano donne sotto pretesto e con promesse di matrimonio, senza

[139] G. Cozzi, *Religione, moralità e giustizia*, p. 31.

[140] Lo statuto è in *Criminalium iurium civitatis Genuensis libri duo*, lib. II, cap. VII, pp. 35-36 (cfr. *supra*, parte I, cap. I.3); il provvedimento abrogativo è in *Erectio Rotae Criminalis*, cap. XXIII, f. 45v.

osservare le solennità della Chiesa, e doppo violate e godute per qualche tempo le lasciano ingannate e deluse nella perdita dell'onore»[141]. L'attività di questa magistratura nel corso del XVII secolo conferma che era il reato di stupro preceduto da promessa che il governo veneziano era interessato a giudicare e reprimere[142]. La promessa – come dimostreranno gli sviluppi settecenteschi – stava diventando un terreno di competenza anche secolare. Non è forse un caso che alla metà del secolo il teatino Tommaso Del Bene insistesse a considerare l'inadempimento della promessa come il primo dei reati di misto foro, quasi fosse costretto a difendere quanto meno la duplice giurisdizione, ecclesiastica e laica, di fronte all'invasività dei poteri secolari[143].

Per tutto il Seicento, tuttavia, l'intervento statale mirò a conformarsi ai principi del diritto canonico, piuttosto che a contrapporvisi, e a garantirne la corretta applicazione attraverso i propri tribunali. La pena più frequentemente comminata dai tribunali criminali degli stati italiani dell'età della controriforma fu infatti quella che, richiamandosi ad alcuni passi della Bibbia, imponeva allo stupratore di sposare e dotare la donna, ormai interpretata in senso alternativo, in sintonia con l'accento posto dalla chiesa tridentina sulla libertà del matrimonio. Una pena risarcitoria che – come è stato scritto[144] - tendeva ad una soluzione compositiva del conflitto, ben lontana dalle sanzioni penalistiche del diritto romano: la *Lex Julia de adulteriis et stupris* puniva il reato di stupro con la confisca della metà dei beni oppure la fustigazione e l'esilio, a seconda dello status del reo.

141 G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini*, p. 186.

142 Oltre ai saggi già citati di Cozzi, si veda D. HACKE, *Marital Litigation*.

143 T. DEL BENE, *De immunitate et iurisdictione ecclesiastica*, I, cap. X, dub. I, sect. I, suppositum II, p. 67, n. 6. Poco dopo faceva esplicito riferimento all'opinione di chi, come il gesuita spagnolo Luis de Molina, sosteneva che la *violatio sponsaliorum* fosse un crimine di esclusiva competenza secolare (p. 67, n. 11). Sull'autore, che visse a lungo a Roma, dove ricoprì le cariche di qualificatore del Sant'Uffizio, esaminatore del clero e consultore di diverse congregazioni, cfr. A.F. VEZZOSI, *I scrittori de' Cherici regolari detti Teatini*, I, pp. 113-115.

144 G. ALESSI, *Il gioco degli scambi*, pp. 806-807.

La pena di diritto canonico si proponeva di mitigare l'eccessiva severità della pena di diritto civile, favorendo il matrimonio tra stupratore e stuprata. Già le legislazioni statutarie dell'Italia comunale avevano in parte modificato il quadro normativo romanistico, non solo introducendo pene meno severe, di carattere pecuniario, come a Firenze, ma anche, talvolta, mitigando ulteriormente la pena (o addirittura annullandola) nel caso in cui la donna acconsentisse al matrimonio con lo stupratore: in una logica, quindi, di ricomposizione analoga a quella della norma canonica. Ma è probabilmente a partire dalla metà del Cinquecento – come attestano alcuni dei massimi giuristi del tempo – che il reato di deflorazione di donna nubile 'onesta', o in altre parole la perdita della verginità, venne diffusamente punito in molti stati italiani, oltre che in Spagna, con l'obbligo di sposare o dotare la donna sedotta, spesso accompagnato da sanzioni pecuniarie o corporali se il defloratore non sceglieva il matrimonio[145]. Nello Stato fiorentino non sembra che fosse introdotto prima del 1559[146]. Nei primi anni, inoltre, vi si ricorse in modo saltuario, come dimostra il processo contro Baccio Segni di cui abbiamo parlato poco fa. Come spiegava, nel 1565, il temutissimo Lorenzo Corboli, che per ben venticinque anni fu segretario degli Otto, «tutto consisteva nell'arbitrio del Magistrato» e l'obbligo di sposare o dotare «si è usato et non usato secondo le cause»[147]. La pena non cambiava se c'era stata promessa di matrimonio. Nonostante che la dottrina sostenesse che la promessa andava mantenuta, gli Otto lasciavano al defloratore l'alternativa tra matrimonio e dote. Se costui sceglieva di sposare la donna – e la precedente promessa veniva provata – non era comminata nessuna pena[148].

[145] A. GOMEZ, *Ad leges Tauri commentarium*, «Lex 80», nn. 7-8, p. 476; G. CLARO, *Volumen, alias Liber quintus*, § «Stuprum», c. 43v.

[146] Cfr. J.K. BRACKETT, *Criminal Justice and Crime*, p. 115.

[147] ASF, *Otto di guardia e balìa del Principato*, 2245, n. 415. Su Corboli cfr. G. DE' RICCI, *Cronaca (1532-1606)*, p. 69.

[148] P. CAVALLO, *Resolutionum criminalium centuriae duae*, I, pp. 409-410. L'autore, noto giureconsulto di Pontremoli e uno dei principali ministri del granduca Ferdinando I, dichiarava di aver personalmente assolto i responsabili di simili casi di stupro.

I rapporti sessuali consensuali potevano essere così presentati in tribunale, da parte della donna querelante, sotto la veste della seduzione. Era un'arma, in mano al sesso femminile, che consentiva di far uso del proprio corpo, sottraendolo alla custodia del padre o di chi ne faceva le veci. È vero che spettava a quest'ultimo dare il proprio consenso al matrimonio: la scelta tra matrimonio e dote che si concedeva al defloratore veniva così subordinata alla volontà del padre di lei, in un complesso equilibrio tra le esigenze dell'una e dell'altra famiglia, in cui della volontà della donna non si teneva alcun conto. O meglio: si presupponeva che la sua volontà fosse sempre indirizzata al matrimonio[149]. L'eventualità di un suo rifiuto non era neppure presa in considerazione. In ogni caso la giovane sedotta – e sempre si presumeva la seduzione se la donna era onesta – poteva pur sempre ottenere la dote e pensare ad un futuro matrimonio con un altro partner. Il *favor matrimonii* del diritto canonico giocava chiaramente a vantaggio del sesso femminile, dal momento che disporre di una dote, per una ragazza di basso ceto sociale, non era cosa facile e richiedeva spesso lunghi anni di duro lavoro, oltre all'integrazione di sussidi caritativi destinati specificamente alla costituzione delle doti. Senza dote, come si sa, non c'era matrimonio[150].

La questione della dote sollevava un'infinità di complicazioni. Bisognava stabilire a quanto dovesse ammontare e quando e come dovesse essere pagata. I giureconsulti erano d'accordo nell'obbligare il defloratore che rifiutava il matrimonio a pagare, oltre alla dote congrua – vale a dire adeguata allo status della giovane deflorata – quel 'di più' necessario a trovare marito nonostante lo stupro subìto. Se era però la donna (o i suoi genitori) a rifiutarsi, allora bastava una dote congrua. In foro di coscienza bastava ancora meno: solo quel di più e non altro. Ma anche fissare l'entità della dote congrua non era facile: bisognava far riferimento alle doti ricevute dalle sorelle della giovane vittima oppure alle consuetudini locali. Di qui potevano

[149] Sul punto si veda G. CAZZETTA, *Praesumitur seducta*, p. 125.

[150] Sul tema della dote rinvio ai recenti lavori di I. CHABOT - M. FORNASARI, *L'economia della carità*, e M. FUBINI LEUZZI, *«Condurre a onore»*.

nascere liti interminabili, che talvolta vedevano coinvolti un gran numero di amici e vicini chiamati a testimoniare. Come nel caso di Caterina delle Macchie e Baccio Segni, che abbiamo esaminato poco fa, le ragazze (e le loro famiglie) tendevano a gonfiare esageratamente la cifra della dote che spettava loro, mentre i partner, al contrario, la riducevano al minimo. Il giudice doveva decidere con grande senso di equilibrio, per evitare di gettare sul lastrico le famiglie dei defloratori, spesso appartenenti ai ceti urbani e rurali che non avevano risorse su cui contare, e consentire, nello stesso tempo, adeguate opportunità matrimoniali alle vittime.

Una volta fissata l'entità della dote – le poche informazioni che abbiamo per la diocesi fiorentina, nel corso della seconda metà del Cinquecento, dicono che in genere assommava a cento scudi – quando bisognava farla pagare? subito dopo la sentenza oppure al momento del matrimonio della donna? Sul punto le opinioni erano diverse. In linea di principio bisognava aspettare il matrimonio, dal momento che a quello era finalizzata la dote. Ma alcuni giuristi pratici, alle prese con le quotidiane difficoltà dei dibattimenti processuali, suggerivano che fosse data subito, per evitare eventuali raggiri da parte dei defloratori che, pur di non pagare, non esitavano ad ostacolare il matrimonio della giovane. Altri proponevano che la somma venisse depositata presso terzi, per mantenerla intatta fino al matrimonio, dato il rischio che fosse sperperata prima dalla donna e dai suoi familiari[151]. Il problema maggiore era far pagare il defloratore. Non sappiamo quante volte quella cifra fissata dal giudice abbia subìto diminuzioni prima di giungere finalmente nelle mani della vittima dello stupro. Maria, la figlia dello spazzaguardia della Fortezza da Basso, riuscì, dopo un anno e mezzo dalla sentenza, ad avere solo venti scudi dei cento cui era stato condannato il suo defloratore, il soldato spagnolo Francesco de Luna. Si accontentò «perché da d. Francesco de Luna non poteva cavare altro perché è miserabile e non può paghare e tali scudi venti

[151] M.A. SAVELLI, *Summa*, IV, § «Stuprum», n. 6, p. 205; G.D. RINALDI, *Observationes criminales, civiles et mixtae*, II, cap. 23, §§ I-III, nn. 145-153, pp. 379-380.

di moneta d. Francesco de Luna gl'ha cavati tutti di limosine»[152].

Le difficoltà nascevano dalla natura stessa della pena, di carattere 'privatistico', intesa come risarcimento del danno, che doveva consentire alla vittima di sposarsi con un partner di pari condizione sociale. La sua valutazione in termini monetari era dunque inevitabilmente soggetta alle pressioni delle parti in causa. Tuttavia l'obbligo di dotare la donna deflorata era anche una pena, una sanzione afflittiva vera e propria che consentiva la punizione del reato: in quanto pena, la somma di denaro doveva essere pagata subito dal defloratore (eventualmente depositata presso terzi), affinché la donna ne potesse entrare in possesso anche se non si sposava. L'obiettivo, in questo caso, era di non lasciare impunito il colpevole, di costringerlo a pagare indipendentemente dal fatto che la vittima si sposasse o no[153]. La dote veniva così a perdere la sua funzione principale di favorire il matrimonio della deflorata. La pena della dote era dunque ambivalentemente caratterizzata da aspetti risarcitori e penalistici allo stesso tempo.

La questione della pena si intrecciava con un altro punto assai controverso: quello del consenso femminile. Se uno stupro veniva commesso col pieno consenso della donna, cosa cambiava nella definizione – e punibilità – del reato? Erano stati gli autori della Seconda Scolastica – come abbiamo visto – a prevedere una serie di circostanze attenuanti che ridimensionavano, nel foro della coscienza, la responsabilità del defloratore. Il protagonismo femminile nella pratica del sesso – o comunque il facile cedimento, senza che ci fosse bisogno né di promessa di matrimonio né di raggiri d'alcun tipo – li aveva indotti a considerare non punibile il partner maschile, in virtù del fatto che la donna era considerata *domina* del proprio corpo, invece che semplice *custos*, come insegnava la tradizione tomi-

[152] AAF, *CCM*, 20, n. 5. Sulla base dell'accordo raggiunto tra le parti, Francesco fu scarcerato.

[153] G.D. RINALDI, *Observationes criminales, civiles et mixtae*, II, cap. 23, §§ I-III, nn. 154-211, pp. 380-383 e §§ IV-VI, nn. 121-122, p. 400. Sulla questione si veda G. CAZZETTA, *Praesumitur seducta*, pp. 125 ss.

stica[154]. Attribuire responsabilità alla sedotta significava, evidentemente, alleggerire quella del seduttore fino a liberarlo da ogni obbligo nei confronti della partner: su questo teologi e giuristi erano d'accordo per quanto riguardava il foro della coscienza, ma non il foro giudiziario. È significativo che, sullo scorcio del Seicento, il cappuccino spagnolo Jaime de Corella, autore di una fortunatissima *Pratica del confessionario*, costruita in forma di dialogo tra confessore e penitente, inserisse alla voce 'stupro' solo esempi in cui lo stupratore o il defloratore non era tenuto a nessuna forma di risarcimento verso la donna[155]. Ma come comportarsi nel foro giudiziario? Tra i giuristi, Giovan Domenico Rinaldi apparteneva al fronte conservatore: secondo lui la donna, in quanto *custos*, non aveva alcuna responsabilità, anche se aveva usato tutte le sue arti di seduzione; era pur sempre l'uomo, dotato di maggiore discernimento, che avrebbe dovuto resistere alle tentazioni muliebri. Perciò doveva essere punito[156].

Marc'Antonio Savelli, giudice criminale nello Stato mediceo, era di parere opposto: anche nel foro giudiziario, oltre che in quello di coscienza, il consenso della donna liberava il partner da qualsiasi obbligo nei suoi confronti. Egli non si addentrava nella spinosissima questione se attribuire alla donna il dominio o la custodia del proprio corpo. Ma non c'è dubbio che la sua opinione si fondava sull'autorità di Tomás Sanchez, che aveva giustificato l'impunibilità del defloratore, nel caso in cui la partner fosse stata consenziente, proprio col fatto che la donna era *domina* del suo claustro verginale. Conseguentemente aveva negato anche la legittimità di un risarcimento al padre di lei. Savelli non arrivava a tanto e lasciava al padre, costretto a

[154] T. SANCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, II, lib. VII, disp. XIV. Cfr. G. ALESSI, *Il gioco degli scambi*, pp. 815 ss. Cfr. *supra*, parte II, Prologo.

[155] JAIME DE CORELLA (Giacomo di Coreglia), *Pratica del confessionario, e spiegazione delle proposizioni condannate dalla Santità di N. S. Papa Innocenzo XI e Alessandro VIII*, cap. V, pp. 79-81. L'opera apparve in spagnolo nel 1685 ed ebbe – sembra – ben ventiquattro edizioni. La prima traduzione italiana è del 1704. Cfr. *DTC*, VIII, coll. 295-296.

[156] G.B. RINALDI, *Observationes criminales, civiles et mixtae*, cap. 23, §§ IV-VI, nn. 96-120, pp. 398-400.

sborsare una dote più elevata se voleva far sposare la figlia, il diritto di agire contro il defloratore. La sua era una posizione ambigua, che tentava di conciliare l'immagine del padre custode con quella della donna responsabile del proprio corpo.

Ma c'è dell'altro. Savelli aggiungeva che anche se la coppia si era scambiata una promessa di matrimonio, il consenso femminile al rapporto sessuale era l'elemento decisivo che evitava la condanna del partner a pagare la dote, solo però nel caso in cui lui fosse stato disposto a sposarla e lei avesse rifiutato. Era stato proprio Savelli a proporre questa soluzione in un processo di Pescia che era giunto al tribunale degli Otto di guardia e balìa di Firenze, per la consueta approvazione, nel 1676:

> «Li sponsali obligano tanto il sposo, che la sposa, non vi essendo giusta causa di recedere; e stante il libero consenso alla copola cessa l'obligazione di dotare, et anco la pena in foro temporale in virtù di detti sponsali, quali esibendosi l'inquisito di adempire col matrimonio, e ricusando la sposa, non pare si possa imputare a lui».

Erano dunque anche le donne a rifiutare, talvolta, l'esito obbligato del matrimonio. Il giusdicente locale, che era il vicario di Pescia, aveva invece suggerito di condannare il defloratore alla solita pena della dote e l'auditore delle Bande, chiamato in causa quando gli imputati erano descritti nelle milizie granducali, aveva ulteriormente rincarato la dose chiedendo di condannarlo anche alla pena di 500 lire da pagare al fisco, prevista dagli statuti fiorentini del 1415. Il granduca Cosimo III, cui spettava la decisione finale, approvò il parere di Marc'Antonio Savelli. L'uomo fu quindi assolto[157].

Le opinioni, come dimostra bene il processo di Pescia, erano spesso discordi. Sarebbe necessaria un'analisi di lungo periodo per far emergere lo stile del massimo tribunale criminale dello Stato fiorentino, al quale i giusdicenti locali erano obbligati ad inviare tutto l'incartamento dei processi da loro istruiti –

[157] M.A. SAVELLI, *Summa*, IV, § «Stuprum», n. 7, pp. 204-205; ASF, *Otto di guardia e balìa del Principato*, 2051, cc. n.n., alla data 9 marzo 1675 s.f. [1676]. Ricordo che la questione del consenso femminile era stata ampiamente discussa dai giuristi a proposito del reato di ratto: cfr. *supra* parte I, cap. I.2.

limitatamente ai reati più gravi che comportavano le pene di morte, galera, amputazione di un membro – per sottoporre alla sua approvazione le proprie decisioni in merito. Uno stile comunque subordinato alla volontà del principe, cui solo spettava la formulazione della sentenza, e alla crescente interferenza dell'Auditore fiscale che, nella seconda metà del Cinquecento, diventò il supervisore delle cause criminali che gli Otto inviavano al sovrano[158]. E il principe – il 'bigotto' Cosimo III[159] – non esitò, in questo caso, ad allinearsi sulle posizioni più innovatrici, che tendevano a limitare la responsabilità penale del seduttore nel caso in cui la donna avesse acconsentito, anche in presenza di una promessa di matrimonio, e poi si rifiutasse di convolare a nozze. È vero che in tal modo si riconosceva alla donna il diritto di rifiutare l'esito matrimoniale, valorizzandone la sua libera scelta, ma il risultato era comunque la perdita, per la giovane, del diritto alla dote.

In questo quadro, diventa più comprensibile il fatto che il reato di stupro fosse sempre presentato, da parte delle querelanti, sotto una duplice luce: quella della violenza accompagnata dall'immancabile promessa di matrimonio. I racconti di stupro fanno riferimento alla violenza per rendere più credibile la querela ed evitare qualsiasi sospetto su di un eventuale consenso della donna deflorata. A quest'epoca, nello Stato fiorentino, la giurisdizione sullo stupro non era più concorrenziale con le autorità ecclesiastiche e quindi non c'era bisogno di differenziare il racconto a seconda del foro scelto, come aveva fatto Caterina delle Macchie, che per incastrare il suo presunto defloratore di fronte al tribunale degli Otto aveva fornito una versione dei fatti che puntava sulla violenza più che sulla seduzione. Pur in assenza dei fascicoli processuali – andati distrutti – possiamo ricorrere ai dettagliati resoconti («disegni») compilati dai giusdicenti locali quando dovevano sottoporre all'approvazione

[158] G. ANTONELLI, *La magistratura degli Otto di Guardia* e E. FASANO GUARINI, *Considerazioni*.

[159] Il bigottismo di Cosimo III ha una lunga tradizione, che risale allo storico settecentesco Ridolfo Galluzzi. Per una interpretazione più sfumata rinvio a G. GRECO, *La parrocchia a Pisa*, pp. 79-81 e ai saggi raccolti in F. ANGIOLINI et al. (edd), *La Toscana nell'età di Cosimo III*.

degli Otto – e successivamente del granduca – le decisioni da loro prese. Così veniva sintetizzata, dal vicario di Lucignano, la querela di Alessandra di Piero Galuzzi, che abitava a Foiano in Val di Chiana, contro Paolo di Giovanni Magi:

«[come costui] facendo all'amore con l'Alessandra Galuzzi querelante, né contento di quello richiedeva il lecito, et honesto, cercasse di sfogare il suo disonesto appetito, et a questo effetto transferitosi la sera de 18 Marzo vigilia di S. Giuseppe 1670 a nativitate circa le due hore di notte alla casa della medesima posta in Foiano, et aperto l'uscio con tirare la corda del salescendo, entrasse in casa, e riseratolo col chiavistrello salisse in sala e nonostante che dalla querelante che quivi si ritrovava fosse sgridato, gli s'aventasse, e per forza la strascinasse per la scala fino nell'andito dove, doppo haver usato grandissima violenza con darli anche delle pugna, e lassarli li lividi, li domandasse la fede di sposo, e datesela vicendevolmente, promettendo l'inquisito con giuramento di non pigliare mai altra per moglie che la querelante, et la querelante promettendo di non pigliare mai altri per marito che Paolo Magi, che li vietò anche fare all'amore con altri, doppo di che rivenuto alle violenze, alzatoli i panni quivi forzatamente usasse con la querelante carnalmente, rubbandoli il suo fiore virginale, e doppo havuto il suo intento tornati in sala rinovasse la promessa di pigliarla per moglie, il che poi ha recusato di fare»[160].

Scene di violenza si alternano a dichiarazioni d'amore[161]. Le contraddizioni sono molteplici. Nonostante che la querela insista sul fatto che Paolo si fosse introdotto in casa furtivamente, sul far della sera, la reazione di Alessandra appare insignificante: si limita a sgridarlo e non fa resistenza neppure quando viene trascinata giù per le scale. Eppure Paolo – come fa notare il vicario – non era armato. Neanche un grido esce dalla bocca della vittima. Ciononostante la vicina di casa conferma (ma in seguito ritratterà) sia lo stupro di quella notte sia di aver visto, la mattina dopo, Alessandra «tutta lividi dalle pugna e da baci con succio ricevuti da Paolo». Anche agli occhi dei testimoni la

[160] ASF, *Otto di guardia e balìa del Principato*, 2035, n. 4360, 23 settembre 1670 (i corsivi sono miei). Non sappiamo la data della querela, ma è sicuramente successiva di qualche mese al presunto stupro. Il processo si concluse con l'assoluzione di Paolo, che era riuscito a provare di essere altrove la sera del presunto stupro.

[161] Anche nei processi parigini del Settecento nel racconto femminile della seduzione si mescolano brutalità e preghiere, violenze e carezze. Cfr. A. FARGE, *La vie fragile*, p. 48.

violenza è ambiguamente associata a gesti d'amore. Altri ancora riferiscono che la storia d'amore tra i due va avanti da almeno sedici anni. Ce n'è abbastanza per dubitare della versione dei fatti data dalla querelante. Non della perdita della verginità – il corpo del delitto – provata, come di consueto, dalla visita di due ostetriche; bensì dell'aggravante della violenza. Il vicario di Lucignano non può far altro che commentare, con una certa ironia, che la pretesa violenza «fu al'usanza d'oggidì, cioè affettata», dato che la donna non oppose la minima resistenza, «sì come non è da credersi che l'inquisito mescolasse i baci con le pugna, ma ben sì che fussero tutti baci».

Per lo più non si trattava di incontri occasionali e violenti (a meno che non si fosse fatto ricorso alle armi e a dei complici), ma di relazioni di lunga durata bruscamente interrotte. L'accusa di stupro era talvolta uno strumento efficace per esercitare piccole e grandi vendette contro il partner. Alessandra Galuzzi aveva querelato Paolo Magi perché a lei aveva preferito la sorella: per vendicarsi, insomma, dell'affronto subìto. Ma, forse ancora più spesso, dietro un'accusa di stupro si potevano nascondere rancori e inimicizie tra famiglie, i cui motivi ci sfuggono. La querela sporta da Maria di Nofri Bovagni, una ragazza di sedici anni che abitava a Germinaia, nella valle dell'Ombrone pistoiese, contro Zelone di Cecchone Bertini per uno stupro commesso ben due anni e mezzo prima, era stata in realtà voluta dal padre che, dopo essersi faticosamente accordato col padre di Zelone sull'entità della dote da dare a Maria, non sappiamo perché si rifiutò di pagare e, passati altri cinque mesi, architettò l'accusa di stupro per costringere Zelone a sborsare la dote, appellandosi agli statuti pistoiesi[162]. Dagli interrogatori di Maria e Zelone emerge chiaramente che non di stupro si trattava, ma di una storia d'amore di lunga data, sancita dagli accordi patrimoniali tra le rispettive famiglie, che si sarebbe dovuta concludere col matrimonio (era stata anche chiesta una dispensa perché i due erano parenti in terzo grado), se non fosse sopraggiunta

[162] ASF, *Otto di guardia e balìa del Principato*, 1913, n. 55, anno 1568. Cfr. *Statuta civitatis Pistorii* (1546), lib. V, rub. 50 «De pena adulterii, stupri et incestus», ff. 130v-131r.

l'opposizione di Nofri Bovagni. Il commissario di Pistoia decise infatti l'assoluzione dell'imputato. Qui era stato il padre di Maria a costringere la figlia a querelare il partner; in altri casi era la coppia stessa a prendere l'iniziativa e presentare una falsa querela di stupro per raggiungere l'obiettivo del matrimonio, se questo era ostacolato da una delle due famiglie oppure, come vedremo tra poco, dai padroni presso cui la coppia era a servizio.

Di fatto, pur se nelle querele l'elemento della violenza era sempre presente, il tribunale degli Otto giudicava il più delle volte di stupro non violento, spesso preceduto da promessa di matrimonio[163]. Nel corso del Seicento questo ambito di intervento diventò di sua esclusiva competenza, al pari dello stupro violento. Il foro ecclesiastico non giudicò più cause di deflorazione, ma solo di promesse disattese. Da reato di misto foro lo stupro non violento passò sotto l'esclusiva giurisdizione secolare.

6. *Da crimine a peccato: il declino della giurisdizione penale ecclesiastica sui laici*

Come si verificò questo slittamento di competenze? Perché il foro ecclesiastico si lasciò sottrarre un ambito di giurisdizione di tale rilevanza, che aveva profonde ripercussioni sulle aspettative matrimoniali di tante giovani? Cominciamo col ricostruire la cronologia di questo mutamento. Le costituzioni sinodali fiorentine del 1517 – particolarmente attente a punire i comportamenti trasgressivi – avevano dedicato al peccato/reato di stupro di vergine un capitolo della rubrica *De adulteriis et stupris*. La pena era quella consueta: il matrimonio o la dote. Si precisava che la dote dovesse essere più elevata di quella che sarebbe spettata alla ragazza se non avesse subìto lo stupro, «quia stuprata difficilius maritum reperire potest». Il testo restò identico nelle costituzioni del sinodo convocato nel 1573 dall'arcivescovo Antonio Altoviti[164]. Difatti il tribunale diocesano di Firenze si

[163] Cfr. L. Tropeano, *Moralità e confini dell'eros*, p. 238.

[164] *Decreta provincialis synodi florentinae*, rub. 38 «De adulteriis», p. 156.

occupò, per tutto il Cinquecento, di cause di stupro. Si trattava, per la maggior parte, di storie di false promesse di matrimonio e di seduzione, cui seguiva, immancabilmente, la fuga del partner. Storie più frequenti negli anni post-tridentini, quando la conflittualità si spostò dal terreno matrimoniale – reso meno incerto dalle nuove forme di celebrazione – a quello della promessa, ancora regolato dall'antica dottrina canonica. Non a caso i sinodi successivi al concilio di Trento dedicarono una particolare attenzione al problema delle false promesse, avvertendo le ragazze di non lasciarsi ingannare e non cedere alle lusinghe maschili[165].

I processi per inadempienza della promessa, di cui abbiamo parlato in uno dei precedenti paragrafi, erano quindi classificabili anche come processi per stupro, se la coppia aveva avuto rapporti sessuali. Dal punto di vista delle procedure, potevano essere giudicati sia con azione criminale che civile. È per questo che li ritroviamo negli archivi criminali così come in quelli civili del foro ecclesiastico, anche se le differenze tra le due procedure non sempre risulta chiara. Ma, ad un certo punto, scompaiono: dapprima dalle cause criminali – l'ultimo processo per stupro risale al 1606 – e poi, a partire dal 1623, anche da quelle civili. Da allora i casi di inadempienza della promessa giudicati dal foro ecclesiastico non fanno più alcuna allusione alla copula carnale. La sessualità prematrimoniale scompare dai fascicoli processuali: non appartiene più alla sfera di competenza dei tribunali della Chiesa. Non sappiamo quanto il fenomeno sia generalizzabile – nella diocesi di Torino il foro ecclesiastico continuò per tutto il Settecento a giudicare di stupro[166] – ma si

[165] Qualche esempio: *Constitutiones editae per Reverendissimum in Christo patrem Jo. Matthaeum Gibertum episcopum Veronae* (1589), p. 201, citato in O. Niccoli, *La vita religiosa nell'Italia moderna*, p. 138; *Constitutiones synodales, et decreta condita a Reverendissimo D. Usimbardo Usimbardio episcopo Collense* (Colle Val d'Elsa 1594), p. 185; *Constitutiones et decreta publicata in synodo dioecesana Arretina, quam Petrus Usimbardius episcopus Arretij habuit* (Arezzo 1597), p. 80. Sulle false promesse si vedano anche le misure repressive previste nelle costituzioni sinodali del vescovo di Trento Ludovico Madruzzo, nel 1593, in C. Nubola, *Conoscere per governare*, p. 450 e nota 187.

[166] S. Cavallo - S. Cerutti, *Onore femminile e controllo sociale*.

tratta, comunque, dei primi segnali del processo di secolarizzazione che si affermerà sullo scorcio del XVIII secolo.

Nella diocesi di Firenze, come in quella di Siena[167], i comportamenti sessuali irregolari – perché al di fuori del matrimonio – diventarono, già nel corso del Seicento, di competenza secolare. Di sesso si parla diffusamente negli incartamenti processuali degli Otto di guardia e balìa. Nei casi di stupro, con un linguaggio freddo e distaccato, che descrive con cura gli organi genitali maschili e femminili e le modalità dell'atto sessuale.

In un processo dei primi del Settecento, fortunosamente conservato tra le carte del foro arcivescovile, alle precise domande del giudice criminale, che voleva sapere «di che cosa sia e come sia fatto il coso di detto Baldi suo damo che dice che gli messe nella sua natura e con esso la sverginò», la presunta stuprata Maria Rosa di Niccolò Prosperi, una fiorentina che abitava in Borgo la Croce, così rispose:

«Il coso di detto Baldi mio damo che mi messe nella mia natura che è quella cosa dove io orino e con esso mi sverginò è un coso di carne lungo e tondo, il quale veddi e sentii, che è applicato sotto il corpo, il quale l'appoggiò alla mia natura, e appoggiato che ve l'ebbe, cominciò a pigiar tanto che ve lo ficcò, e doppo avervelo ficcato, cominciò a dimenarcelo dentro, che durò un gran pezzo, e poi lo cavò e si rizzò e si rilegò i calzoni»[168].

Non ancora soddisfatto, il giudice incalzò Maria Rosa a riferire che cosa avesse sentito nella sua «natura»:

«... sentii che nella medesima mia natura vi aveva fatto della roba calda, che roba vi fusse io non lo so, posso ben dirgli che quando mi fui rizzata di terra e che mi nettai la natura con la mia camicia veddi che sopra detta mia camicia vi era del sangue in buona quantità mescolato con certa roba bianca, che pareva latte».

[167] O. Di Simplicio, *Peccato penitenza perdono*, p. 282.

[168] AAF, *CCM*, 54, n. 11, Niccolò Prosperi e sua figlia Maria Rosa *vs* Antonio Maria di Marco Baldi, anno 1713, alle cui carte è allegata una copia del processo istruito dagli Otto. Lo stesso linguaggio, con ben poche varianti, si ritrova nei processi della seconda metà del Settecento, che sono rimasti conservati. Cfr. G. Arrivo, *Il sesso in tribunale*.

Infine, alla domanda se avesse provato «gusto o disgusto», rispose di aver sentito un gran male e grande disgusto, perché lei non voleva. Sotto la guida sicura della magistratura criminale degli Otto, il racconto di stupro assume una fisionomia specifica. Rispetto ai processi cinquecenteschi[169] il linguaggio si è fatto più tecnico – in un periodo, è bene ricordarlo, segnato dallo sviluppo degli studi di anatomia – e privo di qualsiasi emotività. Se la descrizione dell'atto sessuale si è straordinariamente arricchita (in confronto al laconico «ebbe che far meco carnalmente»), i moti dell'animo continuano ad apparirci imperscrutabili. Sono i corpi ad emergere in primo piano nel racconto e a focalizzare l'attenzione di chi giudica di stupro. Il sangue femminile e il seme maschile sono il segno concreto della perdita della verginità e dell'ingravidamento. Spetterà, come di consueto, a due ostetriche confermare che Maria Rosa è stata sverginata «avendoli trovata la natura assai dilatata, et aperta, e rotti tutti i pannicoli verginali» ed è rimasta incinta «per avere il petto che comincia a cambiarsi e trovatoli un poco d'acquolina nelle poppe»[170]. Nel racconto che la donna fa dello stupro subìto, il dolore fisico – e non il piacere sensuale – è un altro elemento ricorrente, anch'esso sollecitato dalle domande puntuali del giudice. Il dolore è garanzia di moralità, al pari delle grida e

[169] In mancanza dei processi del tribunale degli Otto, ho utilizzato, oltre alle cause criminali del foro arcivescovile di Firenze, i processi pistoiesi inviati agli Otto tra il 1566 e il 1595 (ASF, *Otto di guardia e balìa del Principato*, 1913). La descrizione più dettagliata dell'atto sessuale è quella data da una bambina di dieci anni, che riferì al giudice (il Capitano della Montagna pistoiese) come un guardiano di pecore quindicenne le fosse montato addosso e, tappandole bocca e occhi, «attendeva a inzeppare nel corpo, che mi pareva, che mi pareva che mi forasse con un coltello».

[170] Sul ruolo delle ostetriche nell'accertamento della perdita della verginità rinvio ad A. PASTORE, *Il medico in tribunale*. Antonio Maria Cospi, che esercitò la carica di segretario degli Otto ai primi del Seicento, così scriveva a proposito del corpo del delitto nel reato di stupro: «... se quella rete, o velo, che suole essere nell'orificio della natura della donna mentre è vergine sia stato rotto, e disuniti quei due pezzetti di carne, che stanno dentro all'orificio della natura chiamati da loro [le ostetriche] Mirife, o Imenei, che se sarà quella rotta, e questi disuniti sarà segno, che sia stata deflorata, altrimenti, si dovrà giudicare vergine». Cfr. A.M. COSPI, *Il giudice criminalista*, III parte, cap. XXXVIII, p. 521.

dei tentativi di resistenza messi in atto dalla vittima. È intorno a questi nodi cruciali che si costruiscono i discorsi femminili e maschili sullo stupro, destinati ad un successo imperituro. Le origini vanno perciò ricercate nei processi sei-settecenteschi, quando il racconto di stupro comincia ad esprimersi con un linguaggio fortemente standardizzato. Bisognerebbe chiedersi quali canali di comunicazione consentissero la diffusione di modelli narrativi così chiaramente codificati. Senza dubbio le puntuali domande dei giudici sollecitavano un certo tipo di risposte. Ma è presumibile che le querelanti, prima di adire il foro giudiziario, si rivolgessero a persone esperte di diritto o comunque legate all'attività dei tribunali. Non è neppure da escludere che circolassero dei formulari, in cui le risposte fossero già previste[171]. Resta da sapere se quel tipo di linguaggio era espressione della cultura giuridica o non aveva anche a che vedere con l'esperienza di predicatori e missionari.

Dal momento che lo stupro era perseguibile solo su querela della parte offesa (o dei suoi tutori), ci si deve domandare, a questo punto, che cosa spinse le vittime di stupro, a partire dai primi del Seicento, a rivolgersi ai tribunali secolari piuttosto che a quelli ecclesiastici. Quali vantaggi offriva il foro secolare? La vicenda che, nel 1576, ebbe per protagonisti Caterina delle Macchie e Baccio Segni, di cui ho parlato all'inizio del paragrafo precedente, dimostra come ancora in quegli anni fosse il tribunale arcivescovile a rispondere con maggiore efficacia alle esigenze delle querelanti, punendo il defloratore con l'obbligo di dotare la donna invece che con una pena pecuniaria da versare nelle casse del fisco, come avevano decretato gli Otto di guardia

[171] Un formulario di questo tipo è stato rinvenuto da Lucia Ferrante tra le carte della curia arcivescovile bolognese. Nei disegni proposti agli Otto nel corso del Seicento, cui ho accennato prima, ricorrono espressioni enfatiche per indicare il comportamento del defloratore, quali «sfrenate voglie» e «libidinosi appetiti», forse mutuate dal linguaggio di predicatori e missionari come il gesuita Paolo Segneri. Mancano le asettiche descrizioni degli organi genitali che diventano consuete nel Settecento. Sul linguaggio della sessualità che emerge dalle fonti processuali di una città riformata del Cinquecento quale Augusta si veda L. ROPER, *Will and Honour*, pp. 53-78. Su Basilea cfr. S. BURGHARTZ, *Tales of Seduction*.

e balìa. Le cose cambiarono nei decenni successivi: gli Otto ricorsero sempre più frequentemente alla pena di diritto canonico, in aggiunta a quella statutaria, favorendo in tal modo le querelanti, non diversamente da quanto facevano i loro colleghi del foro ecclesiastico.

Non è quindi nella tipologia delle pene che possiamo trovare una risposta al nostro quesito, bensì nell'efficacia dei metodi di inquisizione e punizione dell'una e dell'altra corte di giustizia. Il giudice secolare poteva servirsi della tortura per ottenere una rapida confessione. Il tormento della fune era quello più usato: all'imputato venivano legate le mani dietro la schiena con una fune passante per una carrucola fissata al soffitto; tirando la fune si lasciava il torturato per un certo tempo sospeso a mezz'aria[172]. I tratti di fune consistevano invece nel lasciarlo cadere giù di colpo per più volte consecutive. Se però l'imputato manteneva la negativa, veniva quasi sempre assolto. Insomma, l'esito del giudizio dipendeva dalla sua resistenza fisica.

Sicuramente più efficaci erano gli strumenti di cui disponeva il giudice secolare per far eseguire la condanna (a meno che il reo non fosse contumace). Poteva trattenere in carcere lo stupratore, se reo confesso, finché non avesse scelto una delle due alternative – matrimonio o dote – e dato alla vittima le opportune garanzie che la decisione presa sarebbe stata rispettata[173]. Anche il giudice ecclesiastico, come abbiamo visto, poteva servirsi della carcerazione come strumento di pressione, per far confessare l'imputato, quando la causa era criminale; ma più difficilmente riusciva ad imporre la pena senza la collaborazione del braccio secolare. Lo spagnolo Francesco de Luna fu catturato dagli

[172] Un giovane diciassettenne che faceva il guardiano di pecore a San Marcello Pistoiese, imputato di stupro, fu «nella fune elevato alto da terra intorno a tre braccia». Le sue reazioni furono diligentemente trascritte negli atti processuali: «disse ohimè, ohimè molte volte gridando ad alta voce, raggrecchiando le gambe, di poi disse o Signor mio aiutatemi, o Madonna, o Madonna, ohimè signore, ohimè signore molte volte». ASF, *Otto di guardia e balìa del Principato*, 1913, n. 104, anno 1591. Sulla tortura il riferimento d'obbligo è P. FIORELLI, *La tortura giudiziaria*.

[173] M.A. SAVELLI, *Pratica universale*, § «Stupro», n. 28, p. 378.

sbirri degli Otto e trattenuto nel carcere delle Stinche di Firenze, su ordine del vicario arcivescovile, finché non pagò la dote alla giovane con cui aveva avuto rapporti sessuali[174]. Il ricorso al braccio secolare era una necessità, per le corti ecclesiastiche, quando si trattava dell'esecuzione di condanne contro laici (ma anche della cattura di chierici)[175].

Il foro secolare offriva quindi maggiori garanzie che la pena venisse applicata. Ma non credo che sia sufficiente a spiegare la totale scomparsa delle querele per stupro dai tribunali ecclesiastici. Vi influì, certo, anche il fatto che dopo il concilio di Trento, come si è detto, la copula cominciò a perdere d'importanza nel foro ecclesiastico, per l'impossibilità di servirsi dell'istituto del matrimonio presunto. Tuttavia il fenomeno interessò non solo questo reato, ma anche altri crimini sessuali che, come il concubinato e l'adulterio, potevano essere perseguiti *ex officio*, oltre che su querela di parte. Dopo l'offensiva cinquecentesca che vide la chiesa fiorentina (ma non solo[176]) impegnata a fondo nella lotta contro i reati sessuali, col sostegno delle forze di polizia secolari, nel corso del Seicento la giurisdizione ecclesiastica criminale nei confronti dei laici tese a ridursi considerevolmente. La consistenza e la tipologia degli atti criminali del tribunale diocesano fiorentino sono un chiaro segno del netto declino della competenza criminale nei confronti dei laici a partire dal

[174] AAF, *CCM*, 20, n. 5, anno 1568.

[175] Confermata, negli anni Quaranta del XVII secolo, dall'auditore della giurisdizione Alessandro Vettori: cfr. ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 31, cc. 357-359, 374-375v; 38, c. 106r-v.

[176] Per Pisa cfr. S. LUPERINI, *La promessa sotto accusa*; per Siena F.D. NARDI, *Concubinato e adulterio* e O. DI SIMPLICIO, *Peccato penitenza perdono*. Per la diocesi di Trento si veda C. NUBOLA, *Conoscere per governare*. Per una più efficace repressione di alcuni reati non si esitò a incoraggiare la delazione, come fece Pio V in una bolla del 1566 contro concubini, simoniaci, bestemmiatori e coloro che mendicavano o disturbavano le funzioni in chiesa (la bolla è pubblicata in *Constitutioni della prima sinodo diocesana di Torino, celebrata dall'Ill.mo et Rev.mo Mons. Carlo Broglia arcivescovo*, pp. 97-105). Il vescovo di Arezzo Pietro Usimbardi inserì perfino l'adulterio tra i reati perseguibili su denuncia segreta (l'editto, non datato, è pubblicato nelle *Constitutiones, et decreta publicata in synodo dioecesana Arretina, quam Petrus Usimbardius habuit, anno D. 1597*, pp. 229-232).

XVII secolo[177]. Restano, tra le cause criminali matrimoniali del Sei e Settecento, alcuni processi relativi a matrimoni a sorpresa, conflitti coniugali, false fedi di stato libero e concubinato[178]. Gli altri hanno per protagonisti chierici, accusati di molestie sessuali, stupro, vita scandalosa. I fascicoli processuali che riguardano uomini di chiesa diventano sempre più numerosi e consistenti.

Furono le dottrine giurisdizionaliste a contestare il potere della Chiesa di esercitare giurisdizione penale: sui laici innanzitutto, ma anche sui chierici. All'origine c'era una teoria elaborata – non a caso – nella Francia tardo-medievale, nell'ambiente del gallicanesimo parlamentare, che negava al vescovo il diritto di avere un territorio, in virtù della distinzione tra diocesi e territorio. Il vescovo aveva giurisdizione sulle persone della sua diocesi, ma non sul territorio. Quindi non poteva esercitare il diritto di cattura[179]. In questione era la natura stessa del potere della Chiesa: squisitamente spirituale, finalizzato alla salvezza delle anime, sostenevano i fautori del potere regio, ma anche, a partire dal tardo Cinquecento, all'interno della Chiesa, i giansenisti che miravano a ripristinare una rigorosa disciplina ecclesiastica. Di conseguenza, gli uni e gli altri negavano alla Chiesa ogni potere coattivo che esulasse dall'ambito delle censure spirituali. I tribunali ecclesiastici potevano imporre solo pene di carattere spirituale, che intervenivano sull'anima, non sul

[177] Lo stesso declino si era verificato in Francia ben un secolo prima, grazie alla lotta condotta dal potere regio per ridimensionare la sfera di giurisdizione della Chiesa. Rinvio all'importante lavoro di A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Les officialités*, pp. 127 ss.

[178] I pochi casi di concubinato presentano caratteristiche diverse rispetto ai secoli precedenti. Si tratta di coppie di celibi e nubili che non riuscivano a regolarizzare la loro situazione per la difficoltà di ottenere un certificato di stato libero oppure una dispensa di consanguineità: perché costavano e perché richiedevano spostamenti e lunghe assenze dal luogo di lavoro. È la crescita della burocrazia ecclesiastica – anche grazie al capillare controllo della popolazione senza fissa residenza, imposto dal Sant'Uffizio a partire dai primi decenni del XVII secolo – a rendere più accidentata la via per ottenere la celebrazione del matrimonio.

[179] *Ibidem*, pp. 101-102, 130-132. Cfr. E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio*, pp. 313-320.

corpo. Al capo dello Stato – e ai suoi ministri – spettava punire il colpevole con sanzioni afflittive[180]. Un'eco di tali controversie si ebbe anche in Toscana, non solo sullo scorcio del Settecento, quando il vescovo di Pistoia Scipione de' Ricci sollecitò il granduca Pietro Leopoldo ad abolire il foro contenzioso ecclesiastico, ma già nel corso del Seicento. Se sfogliamo le «note giurisdizionali» redatte da Ferrante Capponi, auditore della Giurisdizione (o dei benefici ecclesiastici: una sorta di Ministero degli affari ecclesiastici) dal 1661 al 1688, ci rendiamo immediatamente conto degli sforzi compiuti per limitare i poteri dei tribunali ecclesiastici[181]. Vi ritroviamo i puntuali riferimenti alle principali controversie giurisdizionali contenute nelle filze degli auditori, in particolare di Alessandro Vettori, che per trent'anni aveva ricoperto quella carica prima del Capponi. Una questione assai dibattuta era, per l'appunto, il diritto dei tribunali ecclesiastici di far catturare e carcerare i presunti colpevoli e, a questo scopo, di disporre di un proprio corpo di sbirri e di carceri proprie: in una parola, il diritto di esercitare un potere coattivo. Negli anni Quaranta Alessandro Vettori aveva rivendicato, per «consuetudine immemorabile et perpetuamente inviolata di questi stati», il diritto esclusivo del principe di avere carceri. Tutt'al più si tollerava che vi fossero delle carceri nei conventi dei regolari, ad uso esclusivo di correzione su ordine dei superiori[182]. Il braccio secolare veniva facilmente offerto alle autorità ecclesiastiche proprio per evitare che pretendessero di procedere autonomamente alla cattura dei rei[183].

[180] Si veda anche A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa*, pp. 77-93.

[181] F. MARTELLI, *«Nec Spes Nec Metus»*, pp. 155-160 in particolare. Le note giurisdizionali sono conservate in ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 6068 (I), 6069 (II), 6055 (III), 6070 (Indice). Per un altro caso di conflitto giurisdizionale che impegnò Capponi contro la curia arcivescovile di Pisa, cfr. G. GRECO, *La parrocchia a Pisa*, pp. 81-84.

[182] ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 28, «Nota per servire al Sig. Ambasciatore Niccolini a Roma», 11 giugno 1640, cc. 891r-v, 898r-v, 899r. La controversia fu temporaneamente risolta con un «accomodamento» col Nunzio apostolico che aveva preteso di avere proprie carceri.

[183] ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 39, Vettori al commissario di Volterra, 11 marzo 1650, c. 785r.

La questione delle carceri non fu tuttavia risolta nel corso del Seicento. Essa continuò – a lungo – a rappresentare un terreno di conflitto nei rapporti tra Stato e Chiesa. Nel 1733, al tempo dell'ultimo Medici, Gian Gastone, il potere secolare si contrappose drasticamente alle pretese ecclesiastiche di esercitare un potere coattivo. Non sappiamo chi fu l'autore della memoria inviata alla curia fiorentina: potrebbe essere stato Giulio Rucellai che, in qualità di segretario del Regio Diritto (così cominciò ad essere chiamato l'auditore della Giurisdizione a quel tempo) per ben quarantaquattro anni, fu una figura di spicco della politica ecclesiastica settecentesca[184]. La relazione ha una forte impronta giurisdizionalista: non a caso fa riferimento alla tesi gallicana secondo la quale i vescovi non hanno territorio e di conseguenza neppure giurisdizione. Solo al principe secolare compete «il gius di punire i laici». Oltre che al diritto si fa appello alla consuetudine: in Toscana erano sempre stati i tribunali laici ad imporre pene temporali ai colpevoli di reati di misto foro. Ma non solo in Toscana: lo stesso stile vigeva in molti stati italiani – nel regno di Napoli, nel ducato di Milano, nel Piemonte sabaudo e nello stesso Stato della Chiesa – oltre che in Francia e Spagna. La relazione si conclude con una battagliera dichiarazione d'intenti: il governo si impegnava a difendere il diritto regio da qualsiasi prevaricazione, «protestandosi il serenissimo granduca in faccia a tutto il mondo che vol conservare illesi tutti quei diritti, che li competano come sovrano, e che hanno goduto i suoi reali antecessori»[185]. Pochi anni più tardi,

[184] La nomina è del 23 febbraio 1734, ma già negli anni precedenti era stato chiamato a collaborare con Filippo Buonarroti, ormai anziano, nella segreteria del Regio Diritto e nel 1733, alla morte di Buonarroti, ne assunse la supplenza. Cfr. A. PASQUINELLI, *Giulio Rucellai*. Il contenuto della memoria ha inoltre alcune significative convergenze con i brani – relativi all'esercizio della giurisdizione penale ecclesiastica sui laici – di una «Rappresentanza» inviata da Rucellai alla Reggenza il 17 agosto 1745, pubblicata in N. RODOLICO, *Stato e Chiesa*, Appendice, n. 11, in particolare pp. 430-431.

[185] AAF, *Mensa Arcivescovile, serie II*, 195, ins. H, senza titolo né data. Della controversia fu interessata la Congregazione dell'immunità ecclesiastica. Un motivo di contrasto fu il rifiuto, da parte di Gian Gastone, di far pubblicare le costituzioni del sinodo indetto dall'arcivescovo Martelli, nel caso contenessero pene temporali contro i laici, perché l'arcivescovo «non può ingerirsi che nel

al momento cruciale dell'insediamento della nuova dinastia lorenese, in un clima di aperta diffidenza verso il precedente sistema di governo mediceo, accusato, tra l'altro, di aver lasciato estendere troppo la giurisdizione temporale della Chiesa[186], la *querelle* riesplose con particolare vigore. In quell'occasione la curia fiorentina rivendicò il possesso delle prerogative giurisdizionali di cui godeva fin dai tempi della repubblica. Tra queste, vi era il diritto di carcerare chierici e laici. Dimostrò anche, ricorrendo sia a documenti d'archivio che a fonti letterarie (la famosa *Firenze città nobilissima illustrata* scritta sullo scorcio del Seicento da Ferdinando Leopoldo Del Migliore), che da almeno due secoli esistevano le carceri nel palazzo arcivescovile, che venivano abitualmente usate[187].

Se in via di principio la Chiesa fiorentina non rinunciò al diritto di disporre del proprio carcere – che, in antico regime, più che una pena era una forma di detenzione cautelare – fu però costretta a riconoscere che, di fatto se non *de iure*, solo alle corti secolari spettava il compito di comminare pene afflittive ai laici, anche nei reati di misto foro[188]. Era per l'appunto questo che

mero spirituale, che è del suo ministero» (20 gennaio 1733). Cfr. A. ZOBI, *Storia civile della Toscana*, I, pp. 140-141.

[186] F. DIAZ, *I Lorena in Toscana* e M. VERGA, *Da «cittadini» a «nobili»*. Sui contrasti tra Stato e Chiesa in questi primi anni della Reggenza lorenese si veda F. DIAZ, *I Lorena*, pp. 122-128.

[187] AAF, *Mensa Arcivescovile*, serie II, 195, ins. C, «Risposta della Curia Archiepiscopale Fiorentina alle accuse che segli danno per parte della Giurisdizione secolare nell'antecedente memoria», s.d., cc. n.n. Ringrazio don Gilberto Aranci per avermi segnalato questi documenti. In quegli stessi anni la curia dovette occuparsi di una questione ancora più spinosa: il diritto del Sant'Uffizio di possedere proprie carceri, concesso al tempo di Cosimo III, ma contrastato dai ministri della Reggenza. La questione fu risolta solo nel 1754, con la soppressione delle carceri nel convento di S. Croce di Firenze e la riforma del tribunale dell'Inquisizione. Cfr. N. RODOLICO, *Stato e Chiesa*, pp. 182 ss. Alle carceri arcivescovili faceva esplicito riferimento l'arcivescovo Giacomo Antonio Morigia nella *Nuova riforma della corte arcivescovile fiorentina*, pubblicata nel 1691 sotto la sua direzione, pp. 124-126.

[188] «Che poi siasi fatto vedere che nelle cause di misto foro non si dia prevenzione, se s'intende di fatto, è cosa facile a seguire nelle cause civili, nelle quali si può proibire dai ministri laici ai suoi laici il valersi di questo diritto, che compete loro di ragione. E nelle cause criminali può seguire con impedire per

gli auditori della Giurisdizione, da quasi un secolo, andavano sostenendo nei casi di controversie tra poteri secolari e autorità ecclesiastiche. Già Alessandro Vettori aveva fatto osservare, nel 1650, richiamandosi ancora una volta alla «consuetudine di questo stato», che nelle cause criminali di misto foro (e in questo caso si trattava di stupro con l'aggravante del sacrilegio, perché commesso in una chiesa) solo il foro secolare poteva imporre pene temporali[189]. Ancora più esplicito era stato Ferrante Capponi: «Quando si tratta di cause di misto foro, dove siano delinquenti i laici, queste sono di cognizione della corte ecclesiastica quanto alle pene spirituali solamente, ma quando si avessero a infliggere pene temporali, secondo la pratica di questo dominio, devono imporsi da giudici secolari, benché la corte ecclesiastica avesse prevenuto»[190]. Il che significava annullare, nella prassi, il principio della prevenzione. Lo stesso Capponi aveva aggiunto a margine di una delle sue note giurisdizionali che il principio di prevenzione «non si pratica» e che Filippo Soldani, dottore *in utroque iure* e in teologia, quando era vicario dell'arcivescovo Francesco Nerli (cioè dal 1661 al 1670) più volte gli aveva riferito d'aver dato ordine ai cancellieri e agli attuari del tribunale «che lasciassero sempre prevenire alla corte secolare, e che loro poi facessero le cause circa le pene spirituali»[191].

In conclusione, nel corso del Seicento i reati di misto foro vennero sottratti alla giurisdizione ecclesiastica, di fatto ma non

via di fatto l'esecuzione, et esazione delle pene tanto pecuniarie che afflittive permesse da' Sacri Canoni ai giudici ecclesiastici. Che se s'intende *de iure*, non può certamente essersi provato ciò, né fatto vedere massime nelle cause criminali, e delitti di misto foro, essendo proposizione assai nota la contraria». AAF, *Mensa Arcivescovile*, serie II, 195, ins. C.

[189] ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 40, Vettori al governatore di Fivizzano, 9 agosto 1650, c. 263r-v.

[190] ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 100, Capponi al commissario della Terra del Sole, 14 aprile 1680, c. 98.

[191] ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 6068, c. 515. Alla stessa pagina riferiva che nello Stato senese non si permetteva ai tribunali ecclesiastici di carcerare i laici imputati di reati di misto foro, né di comminare loro pene temporali.

de iure, impedendole di esercitare qualsiasi potere coattivo. Ci fu una precisa volontà del potere secolare di estendere i confini della propria giurisdizione sui laici, riservando a sé il diritto di punire. Ciò significava limitare considerevolmente l'efficacia repressiva del foro ecclesiastico, ridotta com'era alle sole censure spirituali. L'accentuata distinzione – dal punto di vista delle pene – tra procedura criminale e procedura civile finì inevitabilmente col favorire questo processo di erosione delle competenze ecclesiastiche. È significativo che Marc'Antonio Savelli considerasse l'adulterio un reato di misto foro solo quando il querelante agiva per via civile; se invece intentava una causa criminale, allo scopo di ottenere la punizione dell'adultero/a, il giudizio spettava al foro secolare. Se poi l'obiettivo era la separazione dal coniuge, a pronunciarsi doveva essere esclusivamente il giudice ecclesiastico. Allo Stato era quindi riservata la giurisdizione penale sui laici. Secondo Savelli, era questa la prassi diffusa ai suoi tempi nel granducato di Toscana: non imposta per legge – come nel regno di Napoli – ma *vigore consuetudinis*[192]. Anche il concubinato, che a lungo era stato considerato un reato di pertinenza del foro ecclesiastico più che civile[193], era ormai punito principalmente dai tribunali secolari[194].

Si può spiegare così il declino, nel tribunale diocesano fiorentino, sia delle querele per stupro e per adulterio che dei procedimenti *ex officio* contro i comportamenti sessuali irregolari. Questi ultimi erano del tutto inutili se i giudici non potevano ricorrere a pene afflittive per reprimere le trasgressioni. Per quanto concerneva le querele, le donne che sporgevano denuncia per stupro esigevano che il partner fosse costretto a sposarle o dotarle: anche in tal caso senza efficaci strumenti di coazione l'applicazione della pena non era facile. Dovevano quindi necessariamente rivolgersi alla corte secolare. Ma solo a quella: non fu più consentito di adire il foro ecclesiastico dopo essere state giudicate da

[192] M.A. SAVELLI, *Summa*, I, § «Adulterium», n. 6, p. 16.

[193] G. CLARO, *Volumen, alias Liber quintus*, q. 37, c. 118r-v.

[194] M.A. SAVELLI, *Summa*, I, § «Concubina», n. 3, p. 281.

quello secolare. La possibilità di passare da una corte all'altra, sfruttando tutte le opportunità consentite dalla legge per avere successo, venne cancellata, ridimensionando le aspettative di chi sporgeva denuncia (che, nel caso di stupro, erano tutte donne). Gli spazi giuridici offerti al sesso femminile cominciavano a ridursi.

Il quadro della giurisdizione penale era in realtà complicato dalla presenza di un altro tribunale ecclesiastico che negli stati italiani, a partire dal tardo Cinquecento, vinta la battaglia contro l'eresia, cominciò a volgere la sua attenzione verso le «cose piccole»: le superstizioni, le magie, le bestemmie, la falsa santità, gli abusi dei sacramenti. L'Inquisizione, come ha scritto Adriano Prosperi, si trasformò «da tribunale dell'eresia a tribunale della moralità collettiva». Anche la prostituzione, i balli e le veglie entrarono nel suo campo d'azione. Pur non interessandosi direttamente delle trasgressioni sessuali (a parte il caso della sodomia, che però fu scarsamente perseguita), era inevitabile che anche questi aspetti della vita quotidiana dei fedeli cadessero sotto l'azione disciplinatrice dei tribunali inquisitoriali. Per quanto concerne l'abuso del sacramento del matrimonio, solo la bigamia (e non, ad esempio, l'adulterio) fu considerata di competenza inquisitoriale[195]. Sposarsi più d'una volta implicava il disprezzo del sacramento e, quindi, il sospetto di eresia. Bisognerebbe però verificare la consistenza dei processi per bigamia negli archivi inquisitoriali delle diverse realtà locali. In quello fiorentino, conservato presso l'archivio arcivescovile, non c'è traccia di processi per bigamia (o poligamia, come più propriamente veniva definita). Tuttavia, nell'archivio romano del Sant'Uffizio sono rimasti conservati dei resoconti dei processi per poligamia (il fondo dei processi è andato perduto), che riguardano anche la diocesi di Firenze[196].

Tornando al reato di stupro, in cui a contendersi la competenza erano solo i tribunali secolari e vescovili, bisognerebbe chiedersi

[195] Oltre ad A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, pp. 465-467, si veda G. ROMEO, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile*, pp. 14-15 e 155.

[196] Ringrazio dell'informazione Kim Siebenhüner, che sta preparando una tesi di dottorato sull'argomento.

se, oltre ad offrire maggiori garanzie che la pena venisse applicata, i giudici secolari fossero anche ben disposti nei confronti delle donne che sporgevano querela. Erano insomma più frequenti le condanne che le assoluzioni? In assenza di prove certe – come nella maggior parte dei casi – su quali elementi fondavano il proprio giudizio? Credevano più facilmente alla versione dei fatti data dalla donna o a quella del partner? Solo un'indagine sul lungo periodo potrebbe darci risposte certe[197]. Non c'è dubbio però – sulla base dei processi finora esaminati – che nel corso del Seicento si andò affermando la tendenza a non credere all'accusa di stupro se vi erano elementi sufficienti a provare che la donna era stata consenziente. Vale a dire se non aveva opposto resistenza e, soprattutto, se non riusciva a dimostrare la sua condotta irreprensibile fino al momento dello stupro. È per questo che i processi secenteschi mirano ossessivamente ad accertare la moralità della presunta stuprata, scandagliando nella sua vita privata, grazie alle deposizioni di vicini sempre troppo al corrente dei fatti altrui. Un procedimento ancora oggi, purtroppo, assai diffuso e affidato – ieri come oggi – all'abilità dei procuratori del partner maschile. Non è infatti raro cogliere delle discrepanze tra la deposizione resa dal presunto seduttore al momento dell'avvio del processo, in cui non si metteva in dubbio la buona fama della donna, e gli atti successivi mediati dall'intervento del procuratore, tutti finalizzati a dimostrarne la pessima condotta.

Bastava poco per costruire l'immagine della donna di cattiva fama. Era sufficiente disporre di un nutrito numero di testimoni che riferissero anche solo di supposizioni, chiacchiere del vicinato, oppure di esperienze dirette che non venivano però sottoposte a verifica. Riassumendo il processo condotto contro Antonio di Marco Baldi, un giovane di ventidue anni che faceva l'ortolano del conte Della Gherardesca, in Borgo Pinti, a Firenze, al quale abbiamo accennato poco fa, l'assessore degli Otto Alessandro Barbieri precisò, citando l'illustre criminalista Prospero

[197] Il lavoro di Lucrezia Tropeano, già citato, non fa purtroppo riferimento alle sentenze emanate dal tribunale nelle cause di stupro preceduto da promessa.

Farinacci, che per provare la disonestà della giovane Maria Rosa di Niccolò Prosperi erano più che sufficienti le «presunzioni e conietture» offerte dai testimoni di Antonio. Bastava, cioè, che alcuni l'avessero vista «di giorno e di notte alla finestra et all'uscio discorrere con i dami, e con altre persone incognite»; che uno raccontasse come, trovandosi in casa Prosperi a lavorare, Maria Rosa gli avesse preso la mano per farsi «toccare le poppe»; che un altro riferisse di essere stato a letto con lei e, per di più, di averla pagata; che tutti supponessero che la ragazza fosse infetta di mal francese (la sifilide), anche se il medico che l'aveva curata non aveva affatto escluso l'ipotesi, meno compromettente, che la sua malattia fosse stata originata da «cause interne». Eppure Antonio aveva immediatamente confessato di essersi «impacciato carnalmente» con Maria Rosa, dopo circa tre mesi di amoreggiamenti, e di volerla sposare, come le aveva promesso. Aveva anche rivelato che ad opporsi al matrimonio era stato il suo padrone, il conte Della Gherardesca. Probabilmente i due giovani erano d'accordo: la querela per stupro poteva essere un mezzo per concludere il matrimonio senza giungere ad una rottura col padrone, una via legale per sottrarsi a quei rapporti di dipendenza tra servo e padrone che condizionavano pesantemente la vita privata della servitù. Nel corso del processo, però, Antonio cambiò versione: con l'aiuto del suo procuratore pretese di essere assolto sia dall'obbligo di adempiere la promessa che dall'accusa di stupro, perché nel frattempo aveva scoperto che Maria Rosa era «inonesta e non vergine». L'assessore degli Otto, come abbiamo visto, non ebbe difficoltà a giudicare fondate le preoccupazioni di Antonio sulla moralità della sua partner e lo assolse con la significativa motivazione che «la copula che egli confessa avuta con la donna viziata si risolve in semplice fornicazione che non è punibile se non dal confessore»[198].

Da «fanciulla onorata e da bene», come era stata definita dallo stesso Antonio al suo primo interrogatorio, Maria Rosa era diventata, nello spazio di pochi mesi, «donna viziata». Il principio di presunzione della verginità, che nel diritto canonico

[198] ASF, *Otto di guardia e balìa del Principato*, 874, cc. 58-63, 12 dicembre 1712.

aveva caratterizzato la fattispecie del reato di stupro, era stato facilmente accantonato per lasciar spazio all'accanita raccolta di indizi sui comportamenti licenziosi della donna stuprata. Ma la cosa non finì lì. Il granduca Cosimo III non accolse del tutto il parere dell'assessore (condiviso peraltro anche dagli altri membri degli Otto), perché si era spinto fino a pronunciarsi sulla questione dello scioglimento della promessa, di competenza del foro ecclesiastico. Di conseguenza fece rinviare il processo, sul punto in questione, al tribunale competente. Ma neppure qui Maria Rosa ebbe soddisfazione: il giudice ecclesiastico, che era il vicario sostituto Ubaldino Ubaldini, in assenza di qualsiasi prova dei pretesi sponsali assolse Antonio dall'obbligo di contrarre il matrimonio.

Una vicenda esemplare, quella di Maria Rosa Prosperi, che rivela una profonda incrinatura nella tradizione giuridica che sulla inferiorità e debolezza del sesso femminile aveva costruito un sistema di privilegi – tra cui la presunzione di verginità – ampiamente utilizzati dalle donne che ricorrevano alla legge per la soluzione dei propri conflitti. Nelle corti secolari di inizio Settecento – là dove si giudicavano i casi di stupro – era diventato più facile dimostrare la disonestà della stuprata che presumerne l'illibatezza[199]. Con la conseguenza di classificare il rapporto sessuale tra un uomo e una donna nubile, se consensuale, non più come stupro bensì come «semplice fornicazione»: da affidare al segreto del confessionale invece che al dibattimento nelle aule di un tribunale. La strada della depenalizzazione del reato di stupro era così aperta. Da crimine perseguito dalle corti ecclesiastiche e secolari, lo stupro non violento stava diventando un peccato di competenza del confessore. Vedremo in seguito che le nuove leggi settecentesche, emanate dai sovrani illuminati, furono in realtà – con l'eccezione del Regno di Napoli – meno radicali delle idee che circolavano in alcuni ambienti politici e giuridici.

[199] Come vedremo, questi orientamenti furono esplicitamente proposti, nelle loro opere, da uomini legati alla curia romana quali il canonista Francesco Maria Muscettola e il giureconsulto Cristoforo Cosci. Cfr. *infra*, parte II, cap. IV.2 e 3.

Sullo stupro, comunque, la Chiesa fiorentina aveva perso ogni giurisdizione penale. Non solo. Anche la sua competenza sulla validità o nullità degli sponsali veniva messa in dubbio, già nei primi anni del Settecento. Nella causa intentata da Maria Rosa Prosperi la magistratura criminale degli Otto di guardia e balìa, dichiarando nulla la promessa datale da Antonio, aveva sferrato un duro attacco nei confronti delle prerogative ecclesiastiche. È vero che la sentenza degli Otto era stata sconfessata dal granduca Cosimo III che, pur non essendo quel sovrano bigotto tramandatoci dalla storiografia settecentesca in poi, aveva comunque ben chiaro quale fosse la sfera di esclusiva competenza ecclesiastica. Ma resta significativa di un clima decisamente gallicano, in materia matrimoniale, presente in alcuni corpi dell'apparato burocratico dello stato toscano, già prima dell'avvento della nuova dinastia lorenese.

Non dobbiamo però dimenticare che anche nel mondo della Chiesa si andavano manifestando esigenze di cambiamenti profondi. Innanzitutto esigenze di certezza nel giudicare di sponsali controversi: era necessario introdurre dei requisiti di validità – come la redazione scritta e la presenza di testimoni – per facilitare il compito dei giudici. In assenza di prove certe, non era più consentito invocare quel *favor sponsaliorum* che, sullo scorcio del Cinquecento, era stato un cavallo di battaglia del giureconsulto veneto Tommaso Trevisan. Perciò il vicario dell'arcivescovo di Firenze giudicò nulli gli sponsali tra Maria Rosa e Antonio, in sintonia – e la cosa è significativa – col parere espresso dall'assessore degli Otto. In secondo luogo esigenze di moralizzazione dei comportamenti giovanili. Sotto accusa era l'eccessiva familiarità e intimità tra giovani di sesso diverso: tra fidanzati, di cui si temeva ossessivamente che potessero avere rapporti sessuali prima del matrimonio; ma anche tra giovani che si frequentavano senza alcuna intenzione di convolare a nozze. Contro gli amori giovanili si scagliarono i più noti predicatori a cavallo tra Sei e Settecento.

Capitolo quarto

Settecento riformatore

1. *La polemica contro il «fare all'amore»*

Di amore si parla molto nel XVIII secolo. Il secolo dell'amore, lo definì il lucchese Girolamo Dal Portico, appartenente alla congregazione della Madre di Dio e autore di un ponderoso volume (più di 750 pagine), intitolato *Gli amori tra le persone di sesso diverso disaminati co' principi della morale teologia per istruzione de' novelli confessori*, che costituì un punto di riferimento per i moralisti della seconda metà del Settecento.

Che dell'amore egli stesso subisse il fascino emerge chiaramente dalle sue pagine, in cui, nonostante gli aspri toni di condanna che percorrono tutta l'opera, traspare talvolta quasi un'ammirazione per le espressioni d'affetto di cui erano capaci i giovani del suo tempo, descritte con l'occhio attento di un osservatore sagace.

«È notissimo ne' nostri paesi, ed in molti altri del Mondo – è questo l'*incipit* del trattato – il pernicioso costume, che vige tra' giovani, e le fanciulle, di fare insieme, come si dice volgarmente, *all'amore*: per lo qual costume si vuole intendere, per parte de' giovani, l'andar frequente, che fanno, a trattenersi in grata conversazione con qualche fanciulla di loro genio; il dimostrarle ad ogni poco con parole dolci, ed espressioni appassionate la stima grande, e l'amore, che anno per lei; il rimirarla fissamente con occhiate affettuose; il regalarla di presenti tali, che, portandoli in dosso, tengano sempre viva nel di lei affetto la memoria dell'amante, che ne le diede; il prenderla amichevolmente per mano, ed usare con essa anche più altre confidenze, secondo che più o meno è inoltrato l'amore. E per parte della fanciulla il corrispondere, che fa, con gradimento alle finezze amorose, ed obbliganti del giovine, ed il dichiarare in molte guise un pari affetto per lui»[1].

[1] G. Dal Portico, *Gli amori*, cap. I, pp. 1-2. Sull'autore e la sua opera si vedano L. Guerci, *La sposa obbediente*, pp. 71-72, e G. Scarabello, *Dal*

L'amore di cui tratta è proprio l'*amour-passion*: fisico e sensuale, che trova alimento «nella beltà esteriore, nel fiore dell'età, nell'avvenenza, e nel garbo, e sopra tutto in quella grande inclinazione, che tutti abbiamo inseritaci dalla natura verso le persone diverse di sesso»[2]. Dal Portico riconosce la forza irresistibile dell'attrazione fisica, e la teme. Il fine dell'opera è di istruire i confessori in una materia «assai scabrosa», su cui pochissimo era stato scritto fino allora, affinché sappiano distogliere i fedeli dal peccato della carne. Per rendere più chiara la sua esposizione distingue tre generi di pratiche amorose: le semplici amicizie giovanili, senz'altro scopo che quello di conversare piacevolmente insieme; le assidue e lunghe frequentazioni finalizzate sì al matrimonio, ma senza il coinvolgimento ufficiale delle rispettive famiglie, con l'obiettivo di conoscersi meglio prima di prendere una decisione definitiva; infine gli amoreggiamenti che erano soliti praticarsi dopo che la coppia si era scambiata una regolare promessa di matrimonio. Si tratta di comportamenti diffusi tra i ceti medio-bassi: «fare all'amore» non è un'espressione usata nel caso dei nobili[3]. Dedica poi un capitolo a parte ad un fenomeno tipicamente settecentesco: le conversazioni – o amicizie alla moda – che intrattengono le donne sposate coi loro cavalieri serventi, ovvero cicisbei. Qui i protagonisti – come è noto – appartengono ai ceti elevati, abituati a vivere negli agi e attratti dalle cose mondane, tra i quali non è difficile cogliere, secondo Dal Portico, dei chiari segni di affievolimento del sentimento religioso[4]. Oggetto

Portico, Girolamo, in *DBI*, 32, 1986, pp. 192-194. L'opera era dedicata – e la cosa è significativa – a Benedetto XIV, di cui si lodavano gli intenti riformatori e la volontà di affidare ai vescovi un ruolo importante di moralizzazione della Chiesa. Sulla congregazione della Madre di Dio, fondata a Lucca nel 1574 da Giovanni Leonardi con un'attenzione specifica ai problemi della famiglia, oltre che dell'eresia calvinista, cfr. V. Pascucci, *Chierici regolari della Madre di Dio*, in *DIP*, 2, 1975, coll. 909-912, e A. Prosperi, *Scienza e immaginazione teologica*, p. 189.

[2] G. Dal Portico, *Gli amori*, «Dichiarazione dell'opera a chiunque legge», senza indicazione di pagina; parole analoghe nel cap. I, art. III, § I, pp. 60-61.

[3] Cfr. L. Guerci, *La discussione sulla donna*, pp. 94-95.

[4] «Assai poi di rado si accostano a' sagramenti, di rado si portano ad udire la parola di Dio, e molto meno costumano di leggere libri spirituali; o pure,

di condanna, in questo caso, è l'eccessiva libertà della donna sposata, di gran lunga superiore a quella concessa alla giovane nubile: libertà «di parlare segretamente ore ed ore col suo favorito, di trattenersi con esso ogni sera in geniali discorsi alla stessa veglia, con esso al teatro nello stesso casino, con esso al passeggio nell'istesso cocchio, e molte volte ancora di tirare con esso a lungo tali discorsi nel segreto di una camera senz'altri testimoni, se non le mute pareti, le quali la difendono da ogni sguardo»[5]. Una libertà che non giunge fino al tradimento del marito, ma che comunque, secondo il nostro autore, dà adito al sospetto, allo scandalo e, soprattutto, rischia di contagiare anche i ceti medio-bassi, insinuando «uno spirito di licenza, e di libertinaggio» fino a quel momento circoscritto all'ambiente nobiliare[6].

Il messaggio è chiaro. Con il consueto sfoggio di erudizione (l'autore più citato è san Tommaso d'Aquino), Girolamo Dal Portico argomenta che qualsiasi tipo di rapporto tra i sessi – comprese le innocenti chiacchierate amichevoli – può degenerare in «amore sensuale e lascivo», perché ha comunque alla base un'attrazione fisica[7], tanto più forte e impetuosa nel caso di

se frequentano questi esercizi, lo fanno per usanza, e con freddezza, con svogliataggine, con disattenzione; avendo i loro affetti rivolti al mondo»: G. Dal Portico, *Gli amori*, cap. VII, §II, p. 468; considerazioni analoghe anche alle pp. 504-505. Toni ben più intransigenti – e fortemente misogini – nell'opera del gesuita D.M. Antinori, *Le veglie d'oggidì, overo discorsi morali su l'uso delle veglie*, in cui, con scarsissimi riferimenti alla realtà del fenomeno, si cercava di dimostrare che non si trattava di un «passatempo innocente», bensì di una «diabolica invenzione». Si veda anche L. Guerci, *La discussione sulla donna*, pp. 101-104 e M. Mari, *Venere celeste e Venere terrestre*, in particolare pp. 228-231.

[5] G. Dal Portico, *Gli amori*, cap. VII, § 1, p. 456.

[6] *Ibidem*, cap. VII, § VII, *passim*. Data la novità del fenomeno l'autore ricorre essenzialmente all'opera di un altro lucchese, Costantino Roncaglia, anch'egli membro della congregazione della Madre di Dio, che nel 1711 aveva pubblicato anonime *Alcune conversazioni, e loro difese esaminate co' principi della teologia, da' quali facilmente si può dedurre quanto sia illecito l'amore tra la gioventù* e più tardi, nel 1720, *Le moderne conversazioni volgarmente dette de' cicisbei*. Sul fenomeno, oltre al classico L. Valmaggi, *I cicisbei*, si vedano L. Guerci, *La sposa obbediente*, e R. Bizzocchi, *Cicisbei*.

[7] Le frequentazioni giovanili – sostiene Dal Portico – nascono sempre «da un amore tutto sensibile, il quale di sua inclinazione tende al carnale, ed

donne e uomini di giovane età, maggiormente sensibili alle bellezze del corpo umano e più facilmente preda del fuoco della passione. Pur riconoscendo la legittimità di comportamenti più familiari nel caso di promessi sposi, mette in guardia dai pericoli che solitamente nascono da «un amore assai più caldo, e come foriero dell'amore matrimoniale» quale quello che lega due fidanzati. In proposito, oltre a citare le numerosissime costituzioni sinodali che, a cavallo tra Sei e Settecento, proibivano a coloro che avevano contratto gli sponsali *de futuro* di frequentarsi – con pene graduate sulla base del livello di intimità raggiunto – finché non avessero celebrato il matrimonio in chiesa, affronta la dibattutissima questione dei toccamenti leciti agli *sponsi*, ricorrendo alla lingua latina per non svelarne i contenuti ai lettori impreparati[8].

La questione aveva origini lontane. Tra tardo Cinquecento e primo Seicento alcuni teologi avevano cercato di mitigare le rigidità della dottrina in materia di sessualità. Innanzitutto di sessualità coniugale. Tomás Sanchez, nel celeberrimo libro IX del suo trattato intitolato «De debito coniugali», dove aveva illustrato fin nei minimi dettagli i peccati contro la castità coniugale, sollevando aspre polemiche per la sua audacia narrativa, aveva ammesso la legittimità di alcuni comportamenti sessuali fino allora condannati dalla maggior parte dei teologi[9]. Aveva poi affrontato il problema se baci, toccamenti, abbracci fossero consentiti anche alla coppia che aveva solo contratto gli spon-

all'unione non solamente degli animi, ma anche de i corpi, e che è sì veemente per natura, e di tanto gagliarde attrattive fornito; ed insieme ancora perturba di modo la fantasia, e con essa il giudizio pratico dell'intelletto, che rende la volontà quasi incapace alla resistenza; e poi di più si nutre, e si fomenta tra i giovani, e tra le fanciulle, infiammati per una banda da un fuoco grande nella concupiscenza, e per l'altra, o sforniti affatto fino da principio, come avviene di ordinario, di ogni soda, e massiccia virtù, o almeno in atto di perderla ben preso al primo infocarsi di questi amori». G. DAL PORTICO, *Gli amori*, cap. I, art. III, § III, pp. 129-130.

[8] *Ibidem*, cap. VI, § IV, pp. 421-454. In sintonia con i nuovi fermenti di riforma della Chiesa, rivaluta con forza la figura del vescovo come guida delle coscienze dei fedeli e legislatore attento che discute ed esige l'approvazione di tutta l'assemblea (cap. VI, § I, pp. 397-401).

[9] R. CANOSA, *La restaurazione sessuale*, pp. 62 ss.

sali *de futuro*. La sua risposta era stata affermativa: anche se gli sponsali non conferivano all'uomo il «plenum dominium» sulla partner, che solo il matrimonio consentiva di raggiungere, tuttavia erano sufficienti, in quanto preparazione, avvio al matrimonio, per giudicare leciti i contatti prematrimoniali, che erano anch'essi da considerare una sorta di preparazione alla copula carnale[10].

Il 18 marzo 1666 papa Alessandro VII condannò come lassista questa opinione, che, tradotta, fu così formulata: «È probabile l'opinione, che dice esser solamente peccato veniale il bacio avuto per dilettazione carnale e sensibile, che nasce dal medesimo bacio, senza pericolo d'altro consenso e di polluzione». Quindi qualsiasi contatto fisico tra uomo e donna, prima del matrimonio, era peccato mortale, anche se si trattava di innocenti passatempi scherzosi, non finalizzati all'atto sessuale. «La ragione è – spiegava il cappuccino spagnolo Jaime de Corella – perché tali baci s'ordinano alla copula: atqui questo è peccato mortale; adunque altresì lo sarà il dare, o ricevere il bacio per dilettazione sensibile, e carnale, quantunque non vi sia pericolo d'altro consenso lascivo, né di polluzione». Anche se nella proposizione condannata si faceva riferimento esclusivamente al bacio, Jaime de Corella – e insieme a lui Dal Portico e molti altri – ne diede un'interpretazione decisamente estensiva, che includeva qualsiasi toccamento: «Da qui è, che sarà anche peccato mortale il pellizzicare una donna in un bracio, calcare il piede, stringere la mano, o le dita, facendo questo o simiglianti tatti per la dilettazione carnale, e sensibile, che ne risulta, quantunque non vi sia pericolo d'altro consenso».

In quest'ottica, era inevitabile la condanna di un'occasione così peccaminosa quale era il ballo: «Da dove s'inferisce che i balli, ne' quali vanno attaccati con le mani huomini, e donne, moralmente parlando, è impossibile che si faccino senza peccato morale; perché, moralmente parlando, è impossibile che in questi tatti di mano non vi sia almeno sensibile, e carnale dilettazio-

[10] T. SANCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, II, lib. IX, disp. 46, n. 55, p. 318. Si veda anche A. DIANA, *Resolutiones morales*, pars II, tract. VI, res. 36, pp. 349 ss.

ne»[11]. Solo i teneri baci della madre al suo bambino e quelli dati in segno di saluto secondo le consuetudini locali restavano esclusi dal novero dei comportamenti peccaminosi.

Il clima in cui scrive Girolamo Dal Portico è quindi permeato da un forte rigorismo morale. L'ossessione dei peccati della carne traspare da ogni pagina del suo trattato. È impossibile sfuggire alle tentazioni della lussuria, ripete insistentemente il nostro autore, anche se si è mossi dalle migliori intenzioni. L'amore rende ciechi, obnubila le capacità dell'intelletto, trascina nell'impeto della passione. Metafora dell'amore è la notte: il buio delle tenebre contrapposto alla luce della ragione. Ma in questa lotta titanica la ragione è destinata a soccombere. Parafrasando san Tommaso, Dal Portico insiste sul potere disgregante dell'amore/passione, il cui effetto è quello di «rapire da se stesso l'amante, per trasferirlo nell'amata, e l'amata nell'amante»[12]. Prevale, tra i moralisti cattolici, una concezione negativa dell'amore, che produce sperdimento, perdita di sé, indebolimento della volontà e della ragione. Una concezione che, è stato detto, si afferma nel corso del Settecento: «*L'Io non è più il soggetto delle proprie passioni*, bensì ne subisce tutta la forza soggiogante, avvertendo confusamente la propria debolezza». Da fonte di virtù e di perfezione l'amore è diventato una forza cieca che toglie all'Io il dominio di sé[13]. A differenza dei puritani che predicavano il controllo delle passioni[14], i cattolici negano ogni possibilità di autocontrollo. La fragilità e la corruzione della natura umana impediscono che si possa resistere ai peccati della carne. Perciò l'unico rimedio è allontanare ogni tentazione, anche la più innocente.

La polemica contro gli amoreggiamenti dei ceti popolari non era una novità settecentesca. Ne era stato paladino il gesuita

[11] J. DE CORELLA, *Pratica del confessionario*, trattato XVII, «Proposizione XL condannata», pp. 564-565, con la traduzione della proposizione condannata da Alessandro VII.

[12] G. DAL PORTICO, *Gli amori*, cap. I, art. III, § III, pp. 102-103.

[13] E. PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale*, in particolare pp. 3-12 (la citazione è a p. 9).

[14] Sul tema rinvio a E. LEITES, *Coscienza puritana e sessualità moderna*.

Paolo Segneri, noto predicatore e missionario nelle 'nostre Indie' nella seconda metà del Seicento, autore di una importantissima opera, *Il cristiano instruito nella sua legge* (1686), che fu più volte ristampata e ampiamente utilizzata dagli scrittori devoti del Settecento. Con straordinaria eloquenza Segneri aveva lanciato i suoi strali contro l'eccessiva familiarità tra giovani di sesso diverso – «la libertà stravagante che gode oggi la gioventù ... di trattenersi anche insieme da solo a sola con ogni dimestichezza!» – rivolgendo gli accenti più indignati verso la ragazza a caccia di marito che, sovente con la compiacenza della madre, si esponeva pericolosamente al rischio di perdere la propria innocenza. Gran parte del ragionamento XXV – «Sopra il sagramento del matrimonio» – era dedicato ai pericoli delle frequentazioni prematrimoniali, al *precipizio* in cui erano destinate a cadere le coppie che amoreggiavano. Aveva criticato con forza l'idea che gli amori giovanili facilitassero la buona riuscita dei matrimoni: l'amore, secondo Segneri, rende ciechi ed ebbri. Coloro che si ubriacano d'amore credono che «quella donna, la qual vagheggiano, vaglia per mille in ogni qualità di prerogative desiderabili in una moglie. Ma poi che l'hanno condotta a casa, posato in essi il bollore della passione, e rischiarato il giudizio, si accorgono dell'errore, quando non sono più a tempo per emendarlo»[15]. Acuto osservatore dei costumi del suo tempo, aveva colto, seppur in negativo, l'esigenza dei giovani di frequentarsi, conoscersi e amarsi prima di legarsi con un'ufficiale promessa di matrimonio che implicava il coinvolgimento delle rispettive famiglie. Al ballo, occasione d'incontro e di corteggiamento, aveva dedicato un intero ragionamento, in cui si era dilungato a metterne in luce gli aspetti peccaminosi, in polemica con i moralisti che non lo consideravano un peccato[16].

Quelle che Segneri definiva le nuove usanze della gioventù, vale a dire la libertà di frequentarsi non solo prima del matrimonio, ma addirittura prima degli sponsali, erano considerate insidie pericolosissime alla castità, istigazioni alla lussuria. La colpevolizzazione dei comportamenti giovanili fu il messaggio lanciato

[15] P. SEGNERI, *Il cristiano instruito*, III, rag. XXV, p. 376.

[16] *Ibidem*, III, rag. XXIX, pp. 429-443.

dal pulpito dal padre Segneri e, dopo di lui, da molti altri predicatori[17]. Ma la libertà dei giovani aveva conseguenze funeste anche sul piano sociale, oltre che su quello morale: i matrimoni d'amore, combinati all'insaputa dei genitori, sovvertivano la pace e l'ordine familiare, provocavano rancori e discordie. «È un abuso intollerabile – così scriveva – quello che per molti è un'usanza già famigliare: l'accordarsi prima insieme i giovani e le giovani, e poi parlarne ai padri e alle madri». Un'usanza – aggiungeva altrove – «che disunisce i padri da' figliuoli, e i figliuoli da' padri; che nega la dovuta obbedienza a' maggiori; che arma come nimici i più congiunti di sangue; che talora accende inimicizie implacabili tra le famiglie ben nate». Non negava certo ai figli la libertà di scelta, ma li obbligava a chiedere consiglio ai padri prima di prendere qualsiasi decisione. Suggeriva il dialogo, in modo da evitare lacerazioni profonde[18]. Il modello proposto fu quello della rigida separazione tra i sessi. Segneri prendeva spunto dalle esperienze di popoli lontani. Le pratiche di reclusione del sesso femminile adottate in Cina sembrano aver colpito in particolar modo la sua immaginazione:

«I Turchi quando prendono moglie, non l'hanno mai comunissimamente veduta in viso; e tra' Chinesi si pratica questa ritiratezza con tanto rigore, che finché la sposa non è condotta a casa dello sposo, non si lascia vedere a niuno. Anzi, per assicurarsi maggiormente di una somma ritiratezza nelle loro femmine tutte, non solo avanti il matrimonio, ma anche dapoi, costumano quei popoli, per altro i più riputati di tutto l'Oriente, costumano, dico, alle loro bambine di latte strignere sì fortemente colle fasce i teneri piedi, che queste fatte adulte se ne risentono poi per tutta la vita, e penano a camminare[19].

[17] Il gesuita Simone Bagnati così predicava nella chiesa del Gesù Nuovo di Napoli: «Padri e madri di famiglia io v'incarico quanto so e posso tener da lungi dalle vostre case il rio abuso, che tanto domina altrove, di permettere il parlarsi a lungo e spesso giovane e giovana a titolo di matrimonio, che chiamasi far all'amore. Ditemi, qual permissione perniciosa è cotesta di star da presso esca e fuoco? Pensate, forse, che sien di marmo, impassibili e che tutto l'amore resti negli occhi?». S. BAGNATI, *Lezioni sacre sopra i fatti illustri della Divina Scrittura predicate nel Gesù di Napoli*, II, p. 367, citato in E. NOVI CHAVARRIA, *Ideologia e comportamenti familiari*, pp. 716-717.

[18] P. SEGNERI, *Il cristiano instruito*, III, rag. XXV, p. 245 e rag. XXVII, p. 404.

[19] *Ibidem*, III, rag. XXVII, p. 417. Il tema fu ripreso da altri scrittori: cfr. L. GUERCI, *La sposa obbediente*, p. 48.

La ritiratezza era un attributo esclusivamente femminile. La limitazione dei contatti tra giovani di sesso diverso poteva essere raggiunta solo attraverso la segregazione – in casa o in convento – delle ragazze. Qualsiasi forma di esposizione in pubblico – alla finestra, al ballo, alla veglia – era considerata un pericolo, un'occasione di peccato, un'insidia all'onore della giovane. Perciò Segneri aveva parole assai dure di rimprovero per quelle giovani che «vogliono così sbracciate, e scollate, farsi vedere su l'uscio da chiunque passa; anzi sotto pretesto delle stanze anguste, o della stagione accesa, vogliono trattenersi a lavorare tutto il dì francamente su la via pubblica»[20]. Era costretto ad ammettere che il sesso femminile doveva pur lavorare, non solo in casa ma anche fuori: «le donne hanno bisogno anch'esse di andare alle loro faccende, né possono star sempre in casa». Ma raccomandava loro di andar dritte per la loro strada, direttamente alla meta stabilita, senza starsene in giro e soprattutto senza mischiarsi col sesso maschile[21]. Alle madri, in particolare, era affidato il difficile compito di mantenere le figlie sotto una vigile sorveglianza, di custodirne il corpo e l'anima intatti fino al momento del matrimonio, di non esporle agli sguardi insistenti dei giovani[22]. Un tema ossessivo, quello degli sguardi: le ragazze non potevano né essere guardate né tantomeno guardare. Degli occhi non ci si poteva fidare, metteva in guardia Segneri. Perciò suggeriva di non posare mai a lungo lo sguardo su di un oggetto pericoloso, ma di limitarsi a lanciare un'occhiata di sfuggita. Gli occhi comunicavano direttamente col cuore: per sfuggire ai pensieri cattivi, era necessario evitare gli sguardi curiosi[23]. Gli occhi bisognava tenerli bassi, in segno di modestia, riservatezza, pudicizia e obbedienza: il modello ideale del comportamento femminile andava perseguito attraverso un minuzioso controllo dei gesti. Non era certo una novità. Nella tradizione monastica

[20] P. SEGNERI, *Il cristiano instruito*, III, rag. XXX, p. 454.

[21] *Ibidem*, III, rag. XXXIII, p. 504.

[22] Sul ruolo delle madri cfr. E. NOVI CHAVARRIA, *Ideologia e comportamenti familiari*, pp. 719-720 e L. GUERCI, *La sposa obbediente*, pp. 69-74.

[23] P. SEGNERI, *Il cristiano instruito*, III, rag. XXIX, pp. 435-436. Sul tema cfr. L. GUERCI, *La discussione*, p. 54 e soprattutto G. POZZI, *Occhi bassi*.

la disciplina del corpo contribuiva a formare le virtù dell'anima, i segni esteriori erano indicatori di atteggiamenti interiori; anzi attraverso il controllo del corpo era possibile vincere gli impulsi negativi dell'anima[24]. Al sesso femminile si addicevano gli occhi bassi, per sfuggire alle tentazioni della carne e conservare l'onore.

La perdita della verginità: era questo il rischio che correvano – a detta dei predicatori – le ragazze che osavano affacciarsi alle finestre, lanciare sguardi impertinenti, frequentare luoghi di socializzazione. Sullo scorcio del Seicento – e questa sembra essere una novità – si insiste sul fatto che, una volta perduta, la verginità non può più essere recuperata. Il matrimonio non consente di riappropriarsi dell'onore perduto. L'immagine che si ripete, pressoché identica, da un testo all'altro, da una predica all'altra, per definire la verginità, è quella del delicatissimo e fragile oggetto di vetro la cui rottura è irreparabile. Alle «sciocche che dicono» «Mi ha reso l'onor mio», Segneri risponde:

«E come si fa a rendere questo onore? Ve lo voglio insegnare, affinché vegghiate se vi sia più possibile il ristorarlo. Pigliate un bel vaso di cristallo, e lasciatelo cadere in terra. Rotto che egli è, come farete voi per ridurlo allo stato pristino? Non v'è altra maniera, che portarlo alla fornace, e rifonderlo nuovamente. Così è dell'onore di cui si parla. Ove l'abbiate perduto, non v'è altra maniera di acquistarlo, che tornare a rinascere»[25].

Se la perdita della verginità si riduceva ad un fatto anatomico – la rottura dell'imene – era inevitabile che non ci fosse più spazio per forme di risarcimento dell'onore perduto che reintegrassero a pieno titolo la donna deflorata nel mercato matrimoniale, «come fosse vergine», secondo la significativa espressione usata un secolo prima dal gesuita spagnolo Francisco Toledo. Si spiegano così i toni accorati con cui gli scrittori devoti si rivolgevano alle giovani donne per dissuaderle dal cedere alle lusinghe maschili.

[24] D. Knox, *Disciplina: le origini monastiche e clericali*. Sul tema dei comportamenti femminili rinvio a G. Zarri (ed), *Donna, disciplina, creanza cristiana*.

[25] P. Segneri, *Il cristiano instruito*, I, rag. XXXV, p. 236. Esempi analoghi sono citati in E. Novi Chavarria, *Ideologia e comportamenti familiari*, pp. 718-719.

«O donzelle – declamava un altro famoso predicatore, il gesuita Fulvio Fontana, compagno di missioni di Paolo Segneri – voi che andate sì perdute dietro a quei vostri innamorati, che pensate che vogliono? Belle parole, belle promesse: ti piglierò, ti sposerò, ti renderò l'onor tuo, fin tanto che siano giunti a contaminare, a toglierví l'onestà; e doppo poi darvi de' calci, voltarvi le spalle, non voler più saper nulla di voi. Eh via, siate voi le prime a sprezzargli, non gli guardare più, mandategli alla malora»[26].

Neppure il matrimonio riparatore poteva cancellare la macchia. Dal concilio di Trento in poi, come si è visto, i rapporti sessuali tra promessi sposi furono aspramente condannati. Ma, ancora agli inizi del Settecento, Giovanni Fontana, vescovo di Cesena e fratello del più noto Fulvio, alle cui opere attinse a piene mani, era costretto a ricordare che la frequentazione prematrimoniale era un peccato grave che solo il confessore poteva assolvere:

«Confesso il vero, che io mai mi sarei creduto che l'ignoranza d'alcune fanciulle giungesse tanto oltre, che non solo prima di sposarsi commettessero de' peccati, ma che di più ne facessero sì poco conto, che né pure se ne confessassero; dicendo che la penitenza è fatta, et è saldata la macchia, con la conclusione del matrimonio»[27].

Non c'erano solo le nuove usanze da estirpare, come l'eccessiva promiscuità tra giovani di sesso diverso, non necessariamente finalizzata al matrimonio, ma anche l'antico costume di considerare lecito il rapporto sessuale se coronato dalle successive nozze. Bisognava inculcare nei giovani il senso del peccato, terrorizzarli con esempi raccapriccianti, insistere sui castighi inflitti da Dio, ricordare che ai peccatori erano destinate le fiamme dell'inferno. Solo la confessione poteva cancellare la macchia. La vita sessuale dei giovani – delle ragazze innanzitutto, ma anche dei maschi – doveva essere sottoposta al controllo minuzioso e continuo dei confessori, nel segreto di quei confessionali introdotti nel tardo Cinquecento da Carlo Borromeo proprio allo scopo di evitare ogni forma di pubblicità. La pro-

[26] F. FONTANA, *Quaresimale*, p. 258, citato in E. NOVI CHAVARRIA, *Ideologia e comportamenti familiari*, pp. 717-718. Sull'autore cfr. R. SARTI, *Fontana, Fulvio*, in *DBI*, 48, 1997, pp. 661-663.

[27] G. FONTANA, *La santità e la pietà trionfante in ogni dignità, conditione, e stato*, parte II, cap. IV, punto IV, p. 29.

fonda trasformazione che il sacramento della confessione subì tra Cinque e Seicento – da rituale collettivo di pacificazione a scavo interiore dell'anima – favorì, sul lungo periodo, l'introiezione, da parte dei fedeli, del senso del peccato connesso ai rapporti sessuali praticati al di fuori del matrimonio. Ma nel XVIII secolo – come vedremo tra poco – questi comportamenti erano ancora ampiamente tollerati. Tant'è vero che l'opera di Girolamo Dal Portico fu scritta proprio con lo scopo di illuminare i confessori – abituati ad assolvere con troppa facilità i peccati della carne – sulla pericolosità di certi comportamenti sessuali. Le assoluzioni facili – secondo il nostro autore, che si richiamava ad alcuni passi di Carlo e Federico Borromeo – finivano con il distruggere il duro lavoro dei missionari e predicatori, più sensibili all'urgenza di reprimere i peccati sessuali.

In Toscana, nella lotta contro gli amoreggiamenti, la Chiesa ebbe il sostegno dei poteri secolari. Fin dal 1677 Cosimo III si preoccupò di legiferare contro il ballo. Il preambolo della legge del 1687 è significativo delle preoccupazioni condivise da autorità secolari ed ecclesiastiche: «Havendo considerato con somma pietà e prudenza che il Demonio, invidioso della gloria di Dio e insidiatore della salute delle anime, habbia indotti gli huomini a convertire le feste principali destinate a lodare e adorare Sua Divina Maestà in trattenimenti di balli, nei quali si occupa la gioventù con detrimento della pudicizia e con cagionare spesso tumulti e risse e talvolta homicidij», il sovrano proibiva le danze intorno alle chiese nei giorni delle festività religiose, affinché fosse garantito il rispetto dei luoghi sacri. Anche per Cosimo III il diavolo era una presenza inquietante, con cui bisognava fare i conti; ma a questo sentimento religioso tipicamente controriformistico si intrecciava, come è stato osservato, un uso sapiente della religione a fini politici: il controllo dell'ordine pubblico[28].

Ispiratori dei provvedimenti legislativi erano stati probabilmente i gesuiti e in particolare Paolo Segneri, che con Cosimo III

[28] E. FASANO GUARINI, *Gli «ordini di polizia» nell'Italia del '500*, in particolare pp. 83-84, dove sono ricordati i bandi del 16 luglio 1677, del 14 maggio 1686 e del 12 agosto 1687.

aveva stretti rapporti di collaborazione. Le missioni dei gesuiti erano state un terreno fertile di sperimentazione. Nel 1680, nella diocesi di Arezzo, più precisamente a San Leolino in Val d'Ambra, il padre Poggi[29] aveva predicato contro «i balli, le veglie et gl'amori» con tanta efficacia che si fece promettere da tutte le ragazze del luogo – i cui nomi furono annotati in una lista – «di non più ballare et amoreggiare». Pochi mesi dopo fu la volta delle missioni di Segneri, che non ebbe difficoltà, grazie alle sue doti di oratore, a farsi rinnovare la promessa. Se le giovani di San Leolino – a detta del pievano che informò della cosa il vescovo di Arezzo – si lasciarono convincere dall'eloquenza dei padri gesuiti ad abbandonare pratiche consuetudinarie di sociabilità, vi fu chi oppose una decisa, e perfino violenta, resistenza.

Un certo signor Anton Francesco Bartolini – presumibilmente un notabile locale – che tra l'altro, pur essendo sposato, si teneva in casa una giovane di vent'anni come concubina, aveva osato dichiarare pubblicamente «che né i Gesuiti né il Piovano possano, né devano far fare tali promesse di non ballare, e che ciò sta male, e che *si balla fino in Paradiso*»[30]. Quindi si era dato un gran da fare per organizzare una veglia in casa sua la sera dell'ultima domenica di ottobre. Era allora che si dava avvio al periodo delle veglie, che si sarebbe protratto per tutto l'inverno. Finché il giorno dei morti si era presentato in chiesa armato di tutto punto e aveva provocato il pievano. L'ostilità tra Bartolini e il rappresentante della chiesa locale aveva così assunto le dimensioni dello scandalo: in gioco era la dignità di un uomo di chiesa, non più solo la questione del ballo. Per ristabilire l'ordine era necessario l'intervento dell'autorità secolare. Fu lo stesso vescovo di Arezzo a chiederlo: Ferrante Capponi, auditore della Giurisdizione, con grande celerità si occupò personalmente

[29] Si trattava presumibilmente del lucchese Filippo Poggi, noto, tra l'altro, per le sue veementi invettive contro i balli: cfr. T. Tognini, *Vita del padre Filippo Poggi lucchese della Compagnia di Gesù*, pp. 112-113.

[30] ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 104, cc. 15-18v, informazione del pievano di San Leolino, allegata ad una lettera del vescovo di Arezzo all'auditore Ferrante Capponi, 4 novembre 1680.

di «mortificare» Bartolini facendogli «un'acre repensione» e tenendolo sequestrato in casa per alcuni giorni[31].

Evidentemente c'era anche l'esigenza, da parte del potere secolare, di tenere a freno le intemperanze dei signorotti locali, che riuscivano facilmente a trovare un seguito tra la popolazione e a scatenare disordini. Un altro caso significativo di resistenza ai progetti di moralizzazione della gente di campagna è quello che ebbe per protagonista il cavaliere Silvio Orlandini, nel piccolo borgo di Fungaia, sul Monte Maggio, nella diocesi di Siena. Erano passati quasi dieci anni dalla promulgazione della legge granducale del 1687 contro i balli: il curato della chiesa parrocchiale di San Michele Arcangelo, come ogni anno, rinnovò il divieto di ballare nel giorno del patrono. Ma le feste religiose, come è noto, erano le più importanti occasioni di festeggiamento per una comunità rurale. Il cavaliere si oppose e si mise ad organizzare il ballo di San Michele, adducendo il pretesto che «era usato fino allora, et haveva a' usare» e che nemmeno il bando granducale era riuscito ad impedirlo. Non sappiamo quali motivi spinsero il curato (che negli anni precedenti era stato zitto, anche perché il cavaliere godeva di ottima reputazione) a denunciare il fatto direttamente all'auditore della Giurisdizione, che questa volta era Francesco Maria Sergrifi. Opportunamente il curato suggerì di attribuire ogni responsabilità del ballo al popolo della sua parrocchia e non al cavaliere, di cui anzi si doveva, in maniera subdola, chiedere la collaborazione per far osservare il bando. Infatti Sergrifi non fece chiamare Orlandini per mortificarlo, ma si limitò a ordinare all'auditore generale dello Stato senese di rinnovare la legge di Cosimo III, inserendo un riferimento specifico alla festività di San Michele, patrono di Fungaia[32].

[31] ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 104, cc. 19-21v, lettere del Capponi del 10 e 30 novembre 1680; *Mediceo del Principato*, 1744, cc. n.n., lettera del Capponi del 9 dicembre dello stesso anno.

[32] ASF, *Miscellanea Medicea*, 70, n. 2. La filza è significativamente intitolata «Carteggi tenuti dall'Auditore Sergrifi con diversi Giusdicenti e Ministri dello Stato per perseguitare e punire donne libere e giovani libertini, e lettere di Frati e di Preti con le accuse contro i medesimi, 1696-1699». Si tratta

Un anno dopo, nel 1697, il rigore della legge fu attenuato: si consentì di procedere contro i trasgressori solo nel caso in cui fossero stati colti in flagrante[33]. Chissà se furono le resistenze opposte dai fedeli ad indurre le autorità di governo a moderare la severità di un divieto che colpiva comportamenti ben radicati nelle comunità. Proibire il ballo significava limitare la pratica del corteggiamento, assai diffusa tra i ceti popolari, che soprattutto in campagna era associata alle veglie serali, oltre che alle ricorrenze festive. Era sovente durante le veglie – altrove chiamate «filò», perché le donne si portavano da filare la lana – che nascevano gli amori giovanili, che si cominciava a «filare», sperimentando i primi contatti fisici[34]. Anche in area protestante, tra Sei e Settecento, le veglie furono oggetto di critica da parte delle autorità religiose e civili, proprio perché consentivano ai giovani di praticare forme di comunicazione fisica più audaci (attraverso il ballo) e di comunicazione orale licenziosa (attraverso il canto, la narrazione, il gioco)[35].

Per tornare al caso toscano, nel tardo Seicento il ricorso al braccio secolare, da parte degli uomini di chiesa, era diventata una prassi comune per reprimere persone e comportamenti ritenuti scandalosi. Fin qui abbiamo incontrato uomini: signorotti locali che approfittavano del loro prestigio per ribellarsi ai tentativi di moralizzazione dei costumi. Ma oggetto privilegiato di attenzione, da parte di chierici e laici, era il sesso femminile. Gli uomini di chiesa si rivolgevano ripetutamente al sovrano e ai suoi ministri per chiedere di intervenire contro una categoria assai composita – le «donne scandalose» – che comprendeva meretrici, concubine, madri che istigavano le figlie alla prostituzione, mogli adultere, giovani amanti, cantanti e attrici. A

presumibilmente di una raccolta (d'epoca settecentesca) di documenti estratti dalle filze dell'archivio della Giurisdizione (o dei benefici ecclesiastici).

[33] *Legislazione toscana*, XXI, p. 40, Lettera circolare dell'auditore fiscale Emilio Luci, 21 febbraio 1697. Cfr. E. FASANO GUARINI, *Gli «ordini di polizia» nell'Italia del '500*, p. 84 nota 93.

[34] C. PONI, *La famiglia contadina*, pp. 322-324; M. BARBAGLI, *Sotto lo stesso tetto*, pp. 415, 461-462.

[35] H. MEDICK, *Village Spinning Bees*, in particolare p. 322.

loro erano destinate le pene più severe, al di fuori, però, dei normali canali giudiziari. La repressione dei comportamenti scandalosi era affidata non ai giudici dei tribunali, ma ai segretari del granduca. Se i partner maschili se la cavavano con un'ammonizione da parte dell'auditore della Giurisdizione e la segregazione in casa per alcuni giorni, le donne erano invece costrette all'esilio o alla reclusione – di durata assai variabile – in un conservatorio femminile. Essere esiliate significava rompere con la comunità d'origine e trovarsi improvvisamente sradicate. Il ricorso all'accattonaggio e le numerosissime trasgressioni – i frequenti ritorni a casa, anche solo per rivedere il figlio morente – punite col carcere, cui seguiva inevitabilmente il rinnovo dell'esilio, rivelano il profondo disagio di chi era costretto a vivere lontano dagli affetti familiari e dal consueto ambiente di lavoro[36]. L'esilio – è bene ricordarlo – era la pena prevista dai decreti tridentini per le concubine recidive (i partner erano invece scomunicati). Per la sua applicazione, in caso di difficoltà, era stata chiesta la collaborazione delle autorità secolari. A distanza di un secolo, quella collaborazione era diventata un diritto rivendicato dai poteri statali, perché a loro spettava comminare pene temporali ai laici, non più solo nel caso di concubine, ma di qualsiasi persona scandalosa[37].

Per concludere: se la repressione dei comportamenti sessuali illeciti tende a passare nelle mani dello Stato, i motivi ispiratori restano gli stessi che circa un secolo prima avevano dato avvio all'intensa e capillare disciplina dei costumi perseguita dalla Chiesa post-tridentina. Sotto la guida, innanzitutto, dei gesuiti, che con il potere secolare intrattenevano rapporti privilegiati.

[36] Provvedimenti di questo tipo sono frequenti nelle filze dell'Auditore della giurisdizione al tempo del Capponi (ad esempio: ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 98, 100, 104) e del Sergrifi (*Miscellanea Medicea*, 70, n. 2) e nella corrispondenza tenuta dal Capponi con altri ministri (*Mediceo del Principato*, 1744 e 1755). Sui provvedimenti di reclusione nei conservatori femminili, ordinati dal granduca e dai suoi ministri, si veda D. LOMBARDI, *Povertà maschile, povertà femminile*, pp. 146-157.

[37] ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 3160, c. 408r-v, risoluzione della Congregazione giurisdizionale, 12 marzo 1692 e *passim*.

Ma su un'altra questione cruciale le preoccupazioni degli uomini di Chiesa si coniugarono con quelle espresse dagli uomini di Stato: la questione dei matrimoni maleassortiti – le temutissime *mésalliances* – tra giovani rampolli della nobiltà e ragazze di ceto sociale inferiore. La difesa delle prerogative di rango, messe in pericolo da questi matrimoni, occupò gran parte del dibattito settecentesco sul matrimonio – tra i laici come tra i chierici – prima di concretizzarsi, negli anni settanta-ottanta, in misure legislative che nel regno di Napoli, nel ducato di Modena, nel regno sabaudo e nella Lombardia austriaca proibirono ai figli al di sotto di una certa età di sposarsi senza il consenso paterno[38].

2. *Onore e rango: l'alleanza tra Stato e Chiesa*

Nel 1742 fu pubblicata a Napoli un'opera dal titolo significativo: *Dissertatio theologico-legalis de sponsalibus et matrimoniis quae a filiisfamilias contrahuntur parentibus insciis vel juste invitis*. L'autore, Francesco Maria Muscettola, era un teatino napoletano ormai ottantenne, noto canonista, che aveva ricoperto diverse cariche nella curia romana e per ventun anni aveva governato la diocesi di Rossano, in Calabria.

L'opera ebbe un'origine complessa. Non era intenzione di Muscettola darla alle stampe. Egli era stato sollecitato ad esprimere la sua opinione da un amico, il nobile faentino Domenico Zauli, allora vicegerente del cardinal Vicario di Roma, preoccupato del crescente numero di liti tra genitori e figli che affollavano i tribunali romani. I figli volevano sposarsi senza chiedere il preventivo consenso dei genitori. Come andava affrontata la questione? Zauli – così ci racconta, nell'avvertenza ai lettori, il canonico Alessio Simmaco Mazzocchi che fece stampare la prima edizione dell'opera – si rivolse ad alcuni insigni teologi e canonisti, tra i quali vi era il nostro Muscettola, che a Roma

[38] L. Guerci, *La sposa obbediente*, pp. 187-191. Sull'esempio francese dell'editto di Enrico II, l'età per i maschi era di trent'anni e per le femmine di venticinque (ad eccezione del regno sabaudo dove le ragazze diventavano maggiorenni a vent'anni).

insegnava teologia ed era noto negli ambienti curiali. Solo a lui fu poi chiesto di redigere per iscritto la sua opinione. Nacque così la prima stesura della *Dissertatio*, intorno al 1711, che Zauli fece circolare, pare all'insaputa dello stesso autore, nell'ambiente dei giureconsulti romani. Sotto forma di dubbi, vi erano discussi tre punti fondamentali. Nel primo si sosteneva, sulla base di numerosissime citazioni di *doctores* e sinodi provinciali, che i figli minorenni (non si specificava l'età, quindi si consideravano tali quelli al di sotto di venticinque anni, secondo il diritto romano) commettevano peccato mortale se si sposavano senza il consenso paterno. Tantopiù – era questo il tema del secondo dubbio – se il partner scelto era *persona indigna*. Muscettola, insistendo sul disonore e lo scandalo che ne sarebbero derivati all'intera famiglia, dimostrava di essere sensibile alla difesa delle prerogative di rango che stavano a cuore ai ceti altolocati. Alla questione complessa della definizione di matrimonio *indegno* rispondeva citando un passo del *Theatrum veritatis et justitiae* del cardinal De Luca, dove l'accento era posto sulla macchia di disonore che sarebbe ricaduta sul parentado[39]. Altrove, tuttavia, De Luca aveva dato una definizione più precisa e restrittiva che, distinguendo tra disuguaglianza e indegnità, considerava legittima l'opposizione paterna solo in caso di indegnità[40].

A questo punto il problema veniva discusso sul piano operativo, che era quello che maggiormente interessava Zauli. Dal foro della coscienza il discorso passava al foro giudiziario. Potevano i vescovi impedire i matrimoni indegni? E con quali mez-

[39] Dell'opera di Muscettola ho consultato l'edizione romana del 1766: *Dubium II*, n. 68, pp. 61 ss. Il passo di G.B. De Luca è in *Theatrum veritatis et justitiae*, lib. VI, disc. 142, n. 21, p. 216; si veda anche disc. 1, n. 24, p. 4.

[40] G.B. De Luca, *Il Dottor volgare*, lib. VI, cap. III, nn. 25-26, pp. 37-40: «Altro è trattare se il matrimonio sia eguale o ineguale, in maniera che per qualche inegualità vi sia una certa indignità impropria, e remota. Et altro è trattare di quell'indignità vera, la quale porta seco un mancamento positivo a quella casa, o famiglia, in maniera che, conforme volgarmente si dice, tal matrimonio riesca di vergogna al padre, et ai parenti della donna» (p. 38). La definizione di matrimonio indegno si trova nel VI libro, dedicato alla dote, perché in tal caso il padre era esente dall'obbligo di dotare la figlia.

zi? Muscettola era ovviamente favorevole: i vescovi dovevano opporsi a tali matrimoni, evitando, in primo luogo, di concedere ai figli minorenni la dispensa dalle pubblicazioni, che era la via più comune per sottrarsi all'autorità dei genitori. A sostegno della sua tesi adduceva, ancora una volta, la necessità di evitare lo scandalo, vale a dire gli odi e le inimicizie che turbavano la pace delle famiglie e l'ordine dello Stato. Ammetteva anche che i giudici ecclesiastici potessero ricorrere alla carcerazione del figlio ribelle[41]. Come si conciliava tutto ciò col principio della libertà del matrimonio ribadito con forza dal concilio di Trento? Impedire nozze indegne, pur servendosi del carcere, era considerata da Muscettola una giusta limitazione di quel principio, a tutto vantaggio dei figli, ai quali venivano risparmiate le sofferenze provocate dall'unione con persone di ceto disuguale. Facendo propria una tesi che ebbe molto successo tra i canonisti e i teologi fautori del consenso paterno, Muscettola aggiungeva che impedire a qualcuno di sposarsi con una persona indegna non pregiudicava la libertà del matrimonio, perchè ci si poteva pur sempre sposare con chi indegno non era. Come aveva scritto il civilista Giacomo Menochio in un *consilium* citatissimo, si trattava di un impedimento temporaneo, relativo ad una determinata persona, che aveva il vantaggio di evitare mali ben peggiori: le discordie tra padri e figli e l'odio tra mariti e mogli[42].

La discussione non verteva più sulla legittimità delle leggi civili che punivano chi si sposava senza il consenso paterno[43]. In questione era ora il potere della Chiesa di intervenire su una materia che, nell'interpretazione più comune, il concilio di Trento aveva definitivamente chiarito rifiutando il consenso dei genitori come condizione di validità del vincolo. La svolta è significativa, anche se Muscettola ne ridimensiona la portata distinguendo tra lecito e valido. Secondo la sua interpretazione, il decreto *Tametsi* aveva voluto confermare la validità dei matri-

[41] F.M. MUSCETTOLA, *Dissertatio theologico-legalis*, Dubium III, nn. 79-80, pp. 74-76.

[42] G. MENOCHIO, *Consilia sive responsa*, I, cons. 69, nn. 43-53, c. 181v. La prima edizione del I volume era apparsa nel 1572.

[43] Cfr. *supra*, parte I, cap. I.4.

moni clandestini «quantumvis indigna, et parentibus insciis, vel contradicentibus». Ma ciò non significava che non fosse necessario il consenso paterno. Come già aveva affermato il cardinale Paleotti ancor prima dei dibattiti tridentini, tentando una mediazione tra diritto civile e diritto canonico, i figli dovevano ricercare l'approvazione paterna, ma se non l'ottenevano, il loro matrimonio era comunque valido e non poteva essere sciolto[44]. Paleotti, tuttavia, si era ben guardato dall'attribuire ai vescovi il compito di impedire i matrimoni contratti all'insaputa o in opposizione alla volontà familiare. Era questa la novità che tendeva ad affermarsi, tra lo scorcio del Seicento e gli inizi del Settecento, in alcuni uomini di chiesa, sollecitati dai casi di conflittualità tra genitori e figli che sempre più frequentemente venivano sottoposti ai tribunali ecclesiastici. La facoltà attribuita ai vescovi, dal concilio tridentino, di omettere le pubblicazioni del matrimonio, nel caso in cui si fossero temute opposizioni ingiustificate, veniva così completamente stravolta. Non solo si sconsigliava ai vescovi di concedere le dispense dalle denunce quando si sospettava che non vi fosse il consenso delle famiglie, come già aveva sostenuto Menochio, ma addirittura si chiedeva un loro intervento diretto per impedire che i figli si sposassero senza l'approvazione paterna.

Ai primi tre dubbi compresi nella *Dissertatio* ne furono aggiunti, in un secondo momento, altri due che affrontavano una questione altrettanto scottante: il potere della Chiesa di dichiarare nulli gli sponsali indegni, anche se confermati dal giuramento (*Dubium IV*) e seguiti dal rapporto sessuale (*Dubium V*). Se infatti sull'indissolubilità del matrimonio, seppur indegno, i pareri erano unanimi, più controversa, come abbiamo visto, era la questione degli sponsali, la cui forza coattiva era già stata messa in discussione nel caso di forte disparità sociale[45]. Per questa via – che sminuiva il carattere vincolante della promessa – era possibile assicurare un maggior controllo da parte delle

[44] F.M. MUSCETTOLA, *Dissertatio theologico-legalis*, Dubium III, nn. 125-126, pp. 94-95; G. PALEOTTI, *De nothis spuriisque filiis liber*, cap. VIII, n. 14, f. 11v.

[45] Cfr. *supra*, parte II, Prologo.

famiglie, sempre però sotto gli occhi vigili degli uomini di chiesa. È significativo che proprio negli anni Venti e Trenta del Settecento la Congregazione del concilio – la massima interprete dei decreti tridentini – rispose ad alcuni quesiti posti dai vescovi di Napoli, Milano, Vienna e Worms, dichiarando che il dissenso paterno era da considerarsi un giusto motivo di scioglimento degli sponsali[46]. E il cardinale Prospero Lambertini (dal 1740 papa col nome di Benedetto XIV), che di quella Congregazione era stato segretario negli anni venti, al tempo in cui era arcivescovo di Bologna esortò i parroci della sua diocesi a convincere i giovani a conformarsi alla volontà dei genitori, perché questi ultimi – e qui citava per l'appunto Muscettola – avevano il diritto di reclamare la nullità degli sponsali contratti senza il loro consenso[47]. In realtà Muscettola si era spinto ben oltre e aveva messo in dubbio l'obbligatorietà degli sponsali anche se la giovane era stata sedotta. Il teatino napoletano era difatti ben consapevole che l'obbligo di adempiere la promessa consentiva ai giovani di sottrarsi alle strategie matrimoniali imposte dalle famiglie. Contro di loro usa toni durissimi. Accusa i maschi di servirsi del giuramento per rafforzare l'obbligatorietà delle proprie promesse. Ma è soprattutto nei confronti delle ragazze di ceto popolare, e delle loro madri che le istigano, che lancia invettive veementi, rimproverandole di lasciarsi sedurre invocando il nome di Dio e di avere l'audacia di ricorrere ai sacri canoni per farsi sposare da giovani di buona famiglia[48].

[46] I decreti della Congregazione sono riportati in F. Schulte - E.L. Richter (edd), *Canones et decreta*, p. 223.

[47] P. Lambertini, *Raccolta di alcune notificazioni*, III, Notificazione V (6 novembre 1735), p. 58. Anche Lucio Ferraris, consultore del Sant'Uffizio e di altre congregazioni romane, inserì nel suo diffusissimo repertorio, pubblicato a metà Settecento, la tesi di Muscettola secondo la quale i genitori potevano chiedere lo scioglimento degli sponsali contratti dai figli a loro insaputa. Cfr. L. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, IX, § «Sponsalia», n. 140, p. 115.

[48] «Infandum scelus tot nominibus execrabile pejori facinore tueri contendunt effrenes juvenes, eorumque callidi defensores, ut jura, quibus indigna matrimonia prohibentur, eludant, jure jurando se obstringunt illas ducere in uxores, quibus uti coeperint concubinis. Hae videlicet ab iniquis genitricibus edoctae, omnis generis lenocinio adolescentes alliciunt, ut perdite exoptent, enixe petant, quod sub specie pudoris, se nunquam concessuras testantur,

Sotto accusa erano le antiche disposizioni del diritto canonico sullo stupro, che prevedevano il risarcimento dell'offesa subìta dalla ragazza vergine attraverso il matrimonio o la dote. Per Muscettola – come per molti altri, chierici e laici – la giovane sedotta non è più considerata vittima bensì colpevole di prostituirsi, con la connivenza dei propri genitori, per accaparrarsi una dote se non addirittura trovare facilmente marito[49]. Perciò il teatino napoletano invita i giudici a non lasciarsi commuovere dalle lacrime ingannatrici delle presunte sedotte e a valutare attentamente gli effetti devastanti, per il «decoro» delle famiglie nobili, che tali matrimoni indegni inevitabilmente provocano. Le vecchie leggi sullo stupro favorivano infatti – è questo il nodo del problema – le unioni tra persone di ceto diverso, consentendo alle ragazze del popolo di accedere a livelli più alti della scala sociale. L'esigenza di una riforma della normativa sullo stupro si muove dunque in un'ottica di difesa del «decoro delle famiglie»: un'espressione che non a caso ricorre frequentemente nei testi legislativi dei principi settecenteschi, oltre che nei trattati dei moralisti. Quel che è significativo è che furono uomini di chiesa ad anticipare orientamenti che, come vedremo, saranno alla base della legislazione statuale tardo-settecentesca sullo stupro.

Infine, alle risposte ai cinque dubbi sottopostigli da Domenico Zauli, Muscettola aggiunse un altro scritto di sua mano, che testimonia dell'accesa discussione sollevata, nell'ambiente dei giureconsulti pratici, intorno a questi temi. Un suo avversario, l'avvocato Domenico Ursaya, docente all'università della Sapienza di Roma, difese nel 1712 una causa matrimoniale in cui erano in gioco questioni di disuguaglianza sociale, sostenendo, in

nisi jurata fide futuri conjugii. Itaque *Dei* nomine invocato se coinquinant stupro; exinde specioso praetextu servandae fidei, adimplendi juramenti, ac compensandae injuriae honestae virgini illatae, Ecclesiae praesidium incredibili expostulant audacia, jactitant non suam causam agi, sed *Sacrorum Canonum*, quibus statuitur, jubetur, jusjurandum inviolabiliter servari, resarciri damnum illatum, ad defloratorem virginis eam sibi matrimonio copulare» (F.M. MUSCETTOLA, *Dissertatio theologico-legalis*, Dubium IV, n. 127, p. 97).

[49] *Ibidem*, Dubium V, in particolare n. 297, p. 170.

polemica con Muscettola, il principio della libertà del matrimonio. Il teatino rispose con un nuovo scritto in cui confutava le argomentazioni dell'avvocato. Tutto questo materiale, oltre a circolare in forma manoscritta, fu per la prima volta edito a stampa come appendice al primo volume delle *Observationes canonicae, civiles, criminales* di Domenico Zauli, pubblicato a Roma nel 1723 in un'edizione accresciuta. Nel frattempo Muscettola era stato nominato arcivescovo di Rossano (nel 1717): secondo un suo biografo grazie alla notorietà raggiunta con le sue tesi sui matrimoni disuguali[50].

Solo nel 1742, per iniziativa del canonico Mazzocchi, gli scritti di Muscettola furono pubblicati come opera a sé. Ma con un'infinità di aggiunte, commenti, note di mano del Mazzocchi, tanto che la mole del libro ne risultò considerevolmente accresciuta. Infine, nell'edizione romana – postuma – del 1766[51] furono inserite alcune *Decisiones* della Rota romana degli anni 1754-1755, relative al tema trattato, ed il parere di un monaco cassinese, Virginio Valsecchi, professore di teologia nella Badia fiorentina di Santa Maria e dal 1711 docente presso lo Studio pisano[52]. Il parere fu sottoscritto, con allegate talvolta le motivazioni, da cinquantaquattro teologi, oltre che dai professori del collegio teologico fiorentino; da quattordici professori di teologia dello Studio pisano; dai membri di due ordini religiosi, i Francescani di San Francesco al Monte e gli Alcantarini dell'Ambrogiana, questi ultimi molto legati al granduca Cosimo III[53], e infine – e la cosa è significativa – da dieci cavalieri «intendenti le materie d'onore»[54].

[50] A.F. VEZZOSI, *I scrittori de' Cherici regolari detti Teatini*, II, pp. 89-92.

[51] Un altro biografo di Muscettola, Lorenzo Giustiniani, cita una seconda edizione napoletana del 1762, precedente a quella romana, cui seguirono le edizioni di Bruxelles (1771) e Venezia (1772). Cfr. L. GIUSTINIANI, *Memorie istoriche degli scrittori legali del Regno di Napoli*, II, *ad vocem*.

[52] Su Valsecchi rinvio a M.P. PAOLI, *La teologia e la storia sacra*.

[53] Sugli Alcantarini si veda M. FANTONI, *Il «principe santo»*, pp. 229-248.

[54] Il parere di Valsecchi è alle pp. 391-440; le sottoscrizioni alle pp. 441-486: una mole considerevole di pagine dedicate alla questione della disuguaglianza.

Su quest'ultima raccolta di scritti bisognerà soffermarsi. Era già stata pubblicata a Firenze, per i tipi di Cesare Bindi, nel 1710, col titolo *Theologico-canonica de sponsalium ad instantiam parentum a filiofamilias contra eorum voluntatem cum imparis conditionis puella initorum solubilitate. Resolutio*. Prima, quindi, che Muscettola mettesse per iscritto la sua *Dissertatio*. In questione erano gli sponsali contratti da un giovane di buona famiglia, non nobile ma cittadino fiorentino, con una fanciulla di umili origini, figlia di un calzolaio, e senza dote. L'esclusione dal diritto di cittadinanza e l'esercizio di un lavoro manuale erano i criteri che sancivano l'appartenenza al ceto popolare. Di più, la disuguaglianza veniva volutamente accentuata aggiungendo che la madre di lui era nobile mentre quella di lei era di origine contadina. I due giovani – di cui non si svelano i nomi – avevano confermato la promessa col giuramento e si erano uniti carnalmente. Il padre di lui appena venne a conoscenza del fatto cercò di impedire il matrimonio offrendo alla ragazza una ricompensa in denaro. Il quesito, posto a Virginio Valsecchi non sappiamo da chi, era se fosse lecito al padre chiedere al foro ecclesiastico lo scioglimento degli sponsali.

Le argomentazioni addotte, a favore dello scioglimento, sono in parte le stesse che ritroviamo in Muscettola. Non è escluso che il teatino napoletano ne fosse a conoscenza; tuttavia il nome di Valsecchi non appare tra gli autori citati. La promessa poteva essere sciolta se dal matrimonio si temevano scandali, odi, discordie nel parentado. In altre parole, se la famiglia si opponeva alle nozze. Pur citando Sanchez, Valsecchi nulla diceva a proposito della gravità dello scandalo o della distanza sociale tra i due sposi che avrebbero potuto consentire lo scioglimento della promessa. In tal modo finiva con l'attribuire ai padri il diritto di intervenire per impedire qualsiasi matrimonio non gradito. Non a caso citava (a differenza di Muscettola) il famoso editto del re di Francia Enrico II, in cui si consentiva ai padri di diseredare i figli ribelli alle strategie matrimoniali imposte dalle famiglie. Una maggiore attenzione è dedicata alle risoluzioni del concilio di Trento. Del decreto *Tametsi* Valsecchi coglie soprattutto la novità di aver introdotto una netta separazione tra promessa e matrimonio, grazie alla quale diventava più

facile sciogliere una promessa, anche se seguita dalla copula carnale. Senza mezzi termini il monaco cassinese sosteneva che alla copula, dopo Trento, non si attribuiva alcun valore. La conclusione cui giungeva – da tempo utilizzata dai parlamenti francesi per impedire i matrimoni contratti in opposizione alla volontà paterna – era che le ragazze sedotte dovevano accontentarsi di un semplice risarcimento del danno subìto[55]. Fu questa, come vedremo, la via seguita in alcuni stati italiani dagli interventi legislativi settecenteschi in materia di stupro. Anche nelle motivazioni accluse dal folto gruppo di ecclesiastici che sottoscrissero il parere di Valsecchi ritroviamo la stessa adesione al principio del consenso paterno e un sostanziale accordo nel ritenere inadeguate le vecchie leggi sullo stupro, perché premiavano il peccato invece di punire quelle ragazze impudiche che cercavano di circuire giovanotti di ceto superiore.

Non sembra che il caso in questione abbia avuto un esito giudiziario: nelle cause matrimoniali dell'archivio diocesano fiorentino non ne è rimasta traccia. Ma basta sfogliare i fascicoli processuali di questo periodo per trovare storie simili a quella esaminata da Virginio Valsecchi e dai suoi illustri colleghi. Nel primo Settecento una forte pressione dal basso costrinse il foro ecclesiastico ad affrontare questioni di gerarchia sociale (nel corso del Seicento la presenza di istanze di questo tipo era stata sporadica). Quel che colpisce è che nei fascicoli processuali di un tribunale ecclesiastico appaiano con insistenza documenti atti a provare i quarti di nobiltà di una famiglia e ricostruzioni accurate di genealogie, non per accertare gli impedimenti di consanguineità ma il rango di appartenenza. Non solo: la fase cruciale del processo, che è quella in cui le parti e i testimoni sono chiamati a rispondere, è volta essenzialmente a stabilire la disuguaglianza dei partner, con domande minuziosissime sullo status sociale delle rispettive famiglie. È senz'altro eccezionale – ma significativo – il caso del cancelliere della curia arcivescovile che presentò addirittura 160 *positiones*, quasi tutte finalizzate a di-

[55] *Responsum pro veritate P. Virginii Valsechii monachi casinensis a pluribus viris doctis approbatum*, in F.M. MUSCETTOLA, *Dissertatio theologico-legalis*, in particolare pp. 425-428. Sulla situazione francese cfr. A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Ad matrimonium contrahere compellitur*, pp. 213-214.

mostrare l'enorme distanza sociale tra la sua famiglia e quella della ragazza, il cui padre esercitava «il mestiere vile e meccanico di ferravecchio»[56]. Ad essere coinvolte non erano solo le famiglie fiorentine di ceto medio-alto, ma anche quelle appartenenti all'artigianato urbano delle piccole città di provincia. Per fare un esempio: un artigiano di Empoli, che faceva il legnaiolo ed era riuscito ad essere ammesso nella milizia del paese, rivendicava il suo ruolo privilegiato nella comunità rispetto ad un semplice manifattore come il battilano, che lavorava alle dipendenze del maestro lanaiolo, e di conseguenza negava il suo consenso al matrimonio del figlio con la figlia del battilano[57]. Di tutto questo si discuteva di fronte al giudice ecclesiastico.

Questi casi giungevano al tribunale arcivescovile sotto forma di domanda di sospensione delle denunce del matrimonio che il consanguineo si accingeva a contrarre nonostante l'opposizione familiare. L'assenza del consenso paterno, se il (o la) giovane era minorenne (al di sotto dei venticinque anni, secondo il diritto romano), era quindi considerato un impedimento alle nozze. Come in tutti i casi in cui venivano frapposti impedimenti alla celebrazione di un matrimonio, il tribunale accoglieva immediatamente la domanda e la trasmetteva, per via di precetto, ai parroci interessati affinché non proseguissero le denunce. Se la coppia si opponeva al precetto, il giudice chiamava l'accusatore in giudizio perché motivasse la sua istanza. Nelle fonti giudiziarie troviamo quindi solo i casi di precetti contestati che misero in moto un regolare processo. Ciò significa che le sei cause (su ventuno relative alla formazione del matrimonio) discusse nei

[56] AAF, *CCM*, 57, n. 12. L'audacia del cancelliere (che già due anni prima aveva cercato di impedire il matrimonio di un altro figlio, nonostante fosse maggiorenne) non fu apprezzata e le sue *positiones* furono respinte dal tribunale – cosa rarissima – perché considerate irrelevanti proprio per il motivo che tendevano esclusivamente a dimostrare la disuguaglianza, mentre era solo in caso di matrimonio indegno che il giudice poteva intervenire per impedirlo. Perciò le seconde *positiones*, ridotte della metà, puntarono soprattutto sui costumi disonesti della ragazza.

[57] AAF, *CCM*, 56, n. 10, Marchionne Dazzi e il figlio Marco *vs* Francesca Landrini, anno 1721. Sull'importanza dell'accesso alla milizia come strumento di ascesa sociale si veda G. BENADUSI, *A Provincial Elite in Early Modern Tuscany*.

primi venticinque anni del Settecento nel tribunale arcivescovile fiorentino non sono probabilmente rappresentative delle domande inoltrate per impedire il matrimonio del figlio o parente che fosse. È comunque significativo che nessuna si concluse a favore di chi aveva frapposto l'impedimento. I due giudici che si succedettero in questi anni – Niccolò Castellani e Ubaldino Ubaldini – revocarono tutti e sei i precetti da loro precedentemente emanati, consentendo così alle coppie di convolare a nozze. Va però osservato che in altri processi in cui l'opposizione parentale era meno esplicita e il dissidio tra genitori e figli non giungeva all'aperta rottura, gli stessi giudici non esitarono a schierarsi dalla parte degli interessi familiari. Quel che non si tollerava, evidentemente, era l'intervento diretto delle famiglie per impedire matrimoni disuguali.

La curia fiorentina non condivideva dunque le tesi radicali di Virginio Valsecchi. In una causa del 1724 un padre, che non a caso era dottore *in utroque iure* e cancelliere della curia arcivescovile (lo stesso che aveva presentato le 160 *positiones*), aveva allegato a sua difesa proprio il testo del monaco cassinese. Ciononostante non riuscì a vincere la causa e il figlio poté sposare la sua amata[58]. L'accento posto, in tutte le costituzioni sinodali di fine Seicento e primo Settecento, sul libero consenso degli sposi al matrimonio (l'arcivescovo Della Gherardesca era stato costretto a precisare, nel 1732, che non bastava il consenso dei genitori) fa supporre che si volesse dare una risposta alle posizioni eccessivamente rispettose dell'autorità paterna[59]. Posizioni non certo minoritarie, come dimostra il vasto consenso che le tesi del monaco cassinese avevano suscitato.

[58] AAF, *CCM*, 57, n. 12, Lorenzo Borghigiani *vs* il figlio Francesco Maria e Teresa Maiolfi, anno 1724.

[59] Si vedano le costituzioni sinodali del 1681 (arc. Francesco Nerli jr.), 1691 e 1699 (arc. Giacomo Antonio Morigia), 1710 e 1732 (arc. Tommaso Bonaventura Della Gherardesca), in *Etruria Sacra*, pp. 501, 539, 588, 656, 865. Dopo il 1732 non furono più convocati sinodi. Nei sinodi settecenteschi delle altre città toscane l'accento era invece posto sul consenso paterno e si dissuadevano i parroci dal celebrare matrimoni senza l'approvaazione dei genitori. Cfr. M. Fubini Leuzzi, *Donne doti e matrimoni*, p. 131.

Su un altro punto vale la pena di richiamare l'attenzione. I processi fiorentini rivelano che padri, fratelli, zii si rivolgevano al foro ecclesiastico prevalentemente per impedire i matrimoni dei maschi con donne di ceto inferiore. Vale a dire quel tipo di *mésalliance* su cui si era concentrata l'attenzione sia di Valsecchi che di Muscettola. Il caso contrario – donna nobile con uomo borghese – appare raramente nelle carte processuali, così come nella trattatistica. Come spiegare l'accanimento contro i matrimoni tra nobili e plebee? I motivi vanno presumibilmente individuati nei nuovi orientamenti che si andavano diffondendo nella cultura nobiliare a proposito dei meccanismi di trasmissione della nobiltà. L'ideologia nobiliare aveva sempre negato che la donna possedesse qualità proprie: il suo status dipendeva esclusivamente da quello del marito. Era quindi il matrimonio che trasmetteva alla donna la dignità nobiliare, anche quando ne era priva. Ed era sempre il matrimonio che le faceva perdere la nobiltà se lo sposo non era nobile. Di conseguenza l'unica *mésalliance* ammessa era quella del nobile che sposava una donna di ceto inferiore che, col matrimonio, avrebbe immediatamente assunto lo status nobiliare. Nel corso del Cinquecento, tuttavia, cominciò ad affermarsi un orientamento nuovo che valorizzava l'ascendenza matrilineare. La nobiltà si acquisiva anche attraverso il lignaggio materno, non più solo attraverso quello paterno[60]. La novità era rilevante, perché consentiva meccanismi di ascesa sociale in virtù dello status nobiliare della donna. I processi di depauperamento della nobiltà, se da un lato si traducevano in una strenua difesa delle prerogative di rango, dall'altro costringevano ad adottare una politica matrimoniale più flessibile, che derogava, ma solo in determinate condizioni, alla norma del matrimonio pari, favorendo l'ascesa dei ceti sociali borghesi. Come suggeriva il cardinale Giovan Battista De Luca, se la famiglia nobile aveva difficoltà economiche era

[60] Rinvio a M.A. VISCEGLIA, *Introduzione*, in M.A. VISCEGLIA (ed), *Signori, patrizi, cavalieri*, pp. XXIV-XXVI. Le due tesi contrapposte a proposito della nobiltà delle donne sono efficacemente rappresentate nei *Discorsi* del letterato ferrarese Annibale Romei, pubblicati a Venezia nel 1585 e dedicati alla duchessa d'Urbino Lucrezia d'Este (pp. 184-193). Il trattato era già stato segnalato da C. DONATI, *Scipione Maffei*, p. 55 nota 79.

preferibile far sposare una figlia con poca dote ad un ricco borghese, piuttosto che intaccare l'eredità dei maschi. Per giustificare la diminuzione del valore delle doti elargite alle figlie da parte delle famiglie nobili economicamente più deboli, si ammetteva quindi, nella seconda metà del Seicento, che una donna nobile potesse sposare uno di condizione inferiore, senza perdere il suo status nobiliare. Non solo: si sosteneva che i figli, pur non potendo essere definiti nobili, dal momento che seguivano la condizione del padre, traevano però un grande vantaggio dal discendere da una madre nobile, tanto che col tempo avrebbero potuto aspirare al rango nobiliare[61].

Il riconoscimento della capacità della donna di trasmettere la nobiltà[62] ha delle ricadute importanti sulla questione dei matrimoni disuguali. Ridimensionare l'importanza dell'ascendenza patrilineare implicava che la *mésalliance* tra uomo nobile e donna plebea difficilmente potesse essere tollerata. È proprio intorno a questo tipo di unione disuguale che, tra Sei e Settecento, si addensarono le preoccupazioni delle *élites*. De Luca giunse a sostenere che introdurre una donna plebea in una casa nobile apportava comunque «una certa macchia nella posterità», anche se *de iure* la donna acquisiva il rango nobiliare del marito. Proprio perché considerata pregiudiziale alla discendenza legittima, la *mésalliance* di questo tipo andava evitata. De Luca non si sofferma sulle questioni d'ordine economico e sociale che favorivano i nuovi orientamenti della cultura nobiliare. Possiamo tuttavia supporre che la necessità, da parte dei ceti più elevati, di ridurre considerevolmente il numero dei figli maschi da avviare al matrimonio per preservare l'integrità dei patrimoni, attraverso

61 G.B. DE LUCA, *Il cavaliere e la dama*, cap. XXIV, pp. 428 ss. Si veda anche l'opinione espressa da C. ROTA nell'opera *Legalis Androgynus sive Tractatus de privilegiis mulierum* (1665), ampiamente analizzata da M.A. VISCEGLIA, *Il bisogno di eternità*, pp. 167-169.

62 In Toscana, le prove di nobiltà richieste per essere ammessi all'Ordine cavalleresco di Santo Stefano comprendevano anche la nobiltà del ramo materno. Cfr. F. ANGIOLINI, *I cavalieri e il Principe*, p. 69. Per un quadro generale sulla nobiltà toscana si vedano anche R.B. LITCHFIELD *Emergence of a Bureaucracy*; J. BOUTIER, *Una nobiltà urbana in età moderna*; C. PAZZAGLI, *Nobiltà civile e sangue blu* e F. ANGIOLINI, *Nobiltà, ordini cavallereschi*.

la diffusione del sistema primogeniturale e fidecommissario, avesse contribuito a far confluire sul matrimonio di un solo figlio tutte le aspettative di prestigio familiare. Aspettative che non potevano andare deluse da nozze 'disuguali'. Ma c'è dell'altro. L'esclusione dei cadetti dai circuiti matrimoniali nobiliari poteva indurli a cercare una partner in ambienti sociali inferiori.

Le fonti processuali fiorentine, purtroppo, non ci dicono se i figli di cui si voleva impedire il matrimonio fossero primogeniti o cadetti. In qualche caso, tuttavia, risulta chiaro che dietro il pretesto della disuguaglianza si nascondevano conflitti patrimoniali tra fratelli, che esplodevano alla morte del padre: erano i primogeniti o comunque coloro che avevano ereditato il patrimonio ad opporsi al matrimonio degli altri fratelli, per non essere costretti a cedere parte dell'eredità ad eventuali discendenti. In Toscana, difatti, il fedecommesso era divisibile. Tuttavia, per evitare la dispersione dei patrimoni, le famiglie esercitavano forti pressioni sui cadetti affinché non si sposassero, rinunciando così a rivendicare la loro parte di eredità necessaria per la formazione di una nuova famiglia, in cambio di un vitalizio[63]. Nel caso dei ceti medio-bassi, come abbiamo avuto modo di notare a proposito della controversia tra legnaiolo e battilano, erano probabilmente i tentativi di ascesa sociale a irrigidire le distinzioni di *status*.

Quel che sembra emergere in questi casi, pur se tra le righe, è la ribellione dei cadetti alle strategie familiari che imponevano la loro esclusione dal mercato matrimoniale. Il fenomeno è ben noto: il caso veneziano è stato ampiamente studiato in questi ultimi anni, a partire dai lavori pionieristici di Gaetano Cozzi[64]. Il frequente ricorso, da parte dei giovani patrizi, al matrimonio

[63] Sul punto si veda il recente lavoro di R. BIZZOCCHI, *In famiglia*, in particolare pp. 5-6. Un caso illustre di conflittualità tra primogenito e cadetti (per questioni patrimoniali che qui non avevano a che fare con le strategie matrimoniali) è quello dei fratelli Verri, efficacemente ricostruito da G. DI RENZO VILLATA, *«Sembra che ... in genere ... il mondo vada migliorando»*.

[64] G. COZZI, *Padri, figli e matrimoni clandestini*; M. GAMBIER, *La donna e la giustizia penale veneziana*; F. MENEGHETTI CASARIN, *«Diseducazione» patrizia, «diseducazione» plebea*; V. HUNECKE, *Matrimonio e demografia* e *Il patriziato veneziano*; G. DEROSAS, *La crisi del patriziato*; L. DE BIASE, *Amore di Stato*.

segreto e al matrimonio clandestino con donne di ceto inferiore; l'ostentazione con cui venivano vissute le relazioni d'amore che i nobili intrattenevano con ragazze del popolo; l'aumento delle domande di separazione e di annullamento, da parte delle donne aristocratiche; la diffusione di una litigiosità che avvelenava i rapporti tra padri e figli, mariti e mogli, fratelli e sorelle: pur se circoscritti ad una minoranza del patriziato, sono tutti segnali di un profondo malessere e di una forte insofferenza verso il principio di autorità che, nel corso del Settecento, caratterizzarono le relazioni familiari in alcuni ambienti dell'*élite* veneziana.

Fenomeni analoghi sembrano aver interessato anche la società toscana[65]. Che poi nelle dispute sui matrimoni disuguali fossero coinvolti anche i ceti non nobili è un segno della penetrazione dell'ideologia nobiliare che caratterizza la Toscana del primo Settecento, in sintonia con un nuovo clima di revival aristocratico[66] che si impose in molti paesi d'Europa e produsse, sul piano culturale, il rifiorire di dibattiti ed opuscoli sulle questioni d'onore. Non è un caso che tra i sottoscrittori del parere di Virginio Valsecchi vi fossero alcuni professori d'onore, esperti di scienza cavalleresca, che erano stati interpellati per giudicare se la distanza sociale tra il figlio di un cittadino che viveva di rendita e la figlia di un ciabattino, i cui parenti tutti esercitavano «mestieri vili per campare», fosse tale da pregiudicare l'onore dei consanguinei del cittadino[67]. È da notare che il rango di cittadino veniva senza difficoltà equiparato, dai professori fiorentini, a quello nobiliare, anche basandosi sul fatto che la madre del cittadino apparteneva al patriziato fiorentino e quindi, secondo quell'opinione cui abbiamo già accennato, la sua presenza appor-

[65] Rinvio al già citato lavoro di R. BIZZOCCHI, *In famiglia*.

[66] L'espressione è di C. DONATI, *Scipione Maffei*, p. 32 e *passim*. Si veda anche, dello stesso autore, *L'idea di nobiltà*, pp. 320-321.

[67] Due di loro, Flaminio Bardi e Giuseppe Maria Del Benino, sottoscriveranno alcuni anni più tardi, nel 1724, insieme ad altri esperti fiorentini, le *Dodici conclusioni cristiane, morali, legali e cavalleresche del conte canonico Gioseffo Antonio Castiglione* ..., pubblicate a Bologna nel 1727 per confutare le tesi ardite di Scipione Maffei, autore di una *Scienza cavalleresca* in cui aveva criticato spietatamente i costumi nobiliari. Rinvio a C. DONATI, *Scipione Maffei*, p. 68, in particolare nota 125.

tava tanto splendore da rendere nobile una famiglia di cittadini.

Tornando a Virginio Valsecchi, non è da escludere che il quesito gli fosse stato posto dal granduca Cosimo III. In diverse occasioni il sovrano si era trovato ad affrontare delicate questioni matrimoniali (oltre a quelle, ben più note, che riguardavano i membri della sua famiglia e ponevano l'angoscioso problema dell'estinzione della casa Medici). Al granduca – più che al foro ecclesiastico – si rivolgevano difatti gli esponenti della nobiltà toscana per impedire matrimoni disuguali. L'atteggiamento di Cosimo fu però sempre cauto. Ferrante Capponi, che, in qualità di auditore della Giurisdizione curava personalmente la gestione di simili affari, riferì una volta che il granduca «non vuole in maniera alcuna che col pretesto della disuguaglianza de' natali s'impediscano i matrimoni». Perciò non fu impedito ad un nobile di Cortona, Giovan Battista Quintani, di sposarsi con la figlia di un tintore: gli fu fatta una «seria ammonizione» da parte del Capponi, ma di fronte alle resistenze opposte non si procedette oltre. Il nobile cortonese si era giustificato adducendo l'esiguità del proprio patrimonio, dissanguato dall'esborso di una dote troppo elevata data alla sorella. Quindi aveva scelto di non sposare una nobile che, «per chi non ha, è uno inferno»[68]. Qui erano i processi di depauperamento nobiliare a suggerire scelte matrimoniali meno dispendiose.

In un altro caso, che coinvolse una nota famiglia fiorentina, i marchesi Pucci, Cosimo III fece chiedere il preventivo parere di un teologo barnabita, Antonio Bigatti, per appurare «fino a qual segno ... si possano estendere gl'arbitrii di S.A., senza intacco della coscienza, che è quella che più importa». A volersi sposare con una donna di ceto inferiore era Niccolò Pucci, un arzillo sessantenne che amava bere e stare in compagnia del sesso femminile, già più volte «ammonito» dal Capponi a causa della vita licenziosa che conduceva. Pur essendo il figlio

[68] ASF, *Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto*, 104, cc. 141r-153r, anno 1680. Quintani disponeva di un proprio patrimonio perché era presumibilmente orfano di padre: ad opporsi al matrimonio erano infatti la madre e altri parenti del ramo materno.

primogenito, alla morte del padre gli era stato assegnato un vitalizio, mentre ad ereditare il patrimonio era stato il quartogenito Orazio Ruberto, che si era appunto rivolto al sovrano per impedire le inopportune nozze di Niccolò[69]. Il padre barnabita si espresse in maniera inequivocabile a favore dell'intervento del principe, argomentando che, in quanto padre dei vassalli, «ha un ius il quale eminentemente contiene quello di paterna potestà». Quel che è significativo è che l'accento fosse posto sul dovere dei figli di obbedire ai padri e, per analogia, dei sudditi nei confronti del sovrano. Bigatti precisava – non diversamente da Muscettola – che impedire un matrimonio «di grave scapito al decoro della casa» non comportava alcuna limitazione al principio della libertà del matrimonio, «lasciandosi libero il campo delle eguali di conditione (conforme il detto *si vis nubere, nube pari*)». Non solo: al principe attribuiva anche il diritto di legiferare in materia di matrimonio – e in particolare di consentire la diseredazione dei figli che si sposavano senza il consenso paterno – quando si trattava di prevenire gli scandali che avevano origine dai matrimoni disuguali[70].

Niccolò Pucci non si sposò. Morì, celibe, otto anni dopo. Anche la sua vicenda rivela come, sullo scorcio del Seicento, le posizioni di alcuni uomini di chiesa fossero assai vicine alle esigenze di difesa del rango espresse dalle famiglie aristocratiche. L'opera di Muscettola non fece che dar voce, con un adeguato corredo di citazioni dottrinali e giurisprudenziali, ad opinioni che già circolavano nel mondo ecclesiastico, seppur non da tutti condivise. A queste si ispirarono le nuove leggi sullo stupro.

[69] BNF, *Manoscritti Passerini*, 8, X. Nelle filze dell'Auditore dei benefici ecclesiastici al tempo del Capponi (6146 e 6147) sono conservate due informazioni anonime degli anni settanta sulle dissolutezze di Niccolò, che sperperava il vitalizio assegnatogli e si indebitava continuamente per poter mantenere le sue donne.

[70] ASF, *Mediceo del Principato*, 1745, cc. n.n., corrispondenza tra Antonio Bigatti e Ferrante Capponi e tra quest'ultimo e il segretario di Stato Francesco Panciatichi, dicembre 1682. Sui tentativi, in Italia, da parte dei canonisti di conciliare l'ortodossia teologica con le esigenze politico-familiari, cfr. A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa*, pp. 261 ss. e P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, pp. 48-49. Entrambi citano l'opera di Muscettola.

3. *Donne indisciplinate: le nuove leggi sullo stupro*

È nella Roma dei papi che venne promulgata la prima legge sullo stupro non violento in cui si metteva radicalmente in discussione la normativa fino allora vigente nella maggior parte degli stati italiani. Una legge severissima, quella emanata il 13 settembre 1736 dal cardinale Giovanni Antonio Guadagni, Vicario di Clemente XII, che tutti i tribunali romani erano chiamati ad osservare. Con un rigore inusitato essa puniva non più solo il seduttore-defloratore, ma anche la ragazza sedotta, accusata di «lasciarsi sedurre sulla speranza del conseguimento della dote, o del matrimonio» e soprattutto i parenti di lei, responsabili di negligenza se non addirittura di connivenza. Si voleva colpire un uso del corpo femminile troppo audacemente finalizzato a strategie matrimoniali, che era sicuramente praticato dai ceti sociali subalterni, perché consentiva di trovare marito anche alle ragazze che non potevano contare su una dote[71]. Per far ciò bisognava stroncare la complicità che le famiglie offrivano, più interessate a liberarsi dell'obbligo di dotare la figlia che ad assolvere al compito di custodirla dagli assalti maschili. L'editto infliggeva quindi gravi pene corporali a tutti: colpevoli, vittime e parenti delle vittime. Fino ai lavori forzati sulle galere al defloratore, oltre ovviamente all'obbligo di sposare o dotare previsto dai sacri canoni; fino al carcere alla giovane deflorata. Ai familiari di quest'ultima che avessero acconsentito all'illecito connubio, oltre alla galera o al carcere, a seconda del sesso, era riservata una pena infamante: essere condotti in giro per la città con mitra in testa e un cartello appeso al collo con su scritto il delitto di cui erano colpevoli.

Il ribaltamento della tradizione dottrinale tesa a proteggere la donna dalle insidie maschili non poteva essere più netto. Neppure se la donna adduceva la consueta giustificazione di aver acconsentito al rapporto sessuale dopo che il partner le

[71] Cfr. G. BONACCHI, *Legge e peccato* e M. PELAJA, *Matrimonio e sessualità*, che riportano ampi stralci dell'editto rispettivamente alle pp. 151-153 e 53-54. Margherita Pelaja ha posto l'accento sulla capacità delle ragazze di ceto popolare, nella Roma dell'Ottocento, di far uso del proprio corpo ai fini matrimoniali.

aveva promesso di sposarla, poteva essere certa di ottenere la tradizionale riparazione (matrimonio o dote). L'editto prevedeva infatti che solo chi avesse in mano «pruove legittime, ed affatto concludenti» della pretesa promessa avesse diritto di sporgere querela per ottenerne l'adempimento. Non solo: anche in presenza di prove certe, il defloratore non poteva essere costretto al matrimonio se di condizione disuguale. Avrebbe dovuto comunque risarcire il danno: ma era esentato anche da quest'obbligo nel caso in cui i parenti della donna fossero stati conniventi.

La promessa non era più quella «parola magica»[72] che, se da un lato autorizzava la donna a concedere il suo corpo, dall'altro le consentiva poi di reclamare il proprio diritto alle nozze riparatrici. La forza coattiva degli sponsali era ormai drasticamente ridimensionata, soprattutto in caso di disuguaglianza di ceto. La lezione di Muscettola era stata pienamente recepita[73]. Ma è in un'altra opera, anch'essa scritta da un uomo della curia romana, meno noto del vescovo di Rossano, che dobbiamo ricercare il senso delle nuove disposizioni contenute nell'editto del cardinale Guadagni. Il *De sponsalibus filiorum familias vota decisiva* di Cristoforo Cosci fu pubblicato a Roma nel 1763. L'autore era un giureconsulto di Chiusi che, oltre a ricoprire la carica di protonotario apostolico, era stato vicario generale in diverse città dello Stato della Chiesa e quindi, nella sua qualità di giudice, si era fatto una certa esperienza di cause matrimoniali. Aveva tra l'altro conosciuto personalmente il cardinale Guadagni e ne aveva apprezzato il rigore e lo zelo[74]. Deici anni più tardi, nel 1773, pubblicò un'altra opera importante, dedicata alle separazioni, intitolata *De separatione tori conjugalis*. Entrambe erano state scritte per un pubblico essenzialmente di giudici, consulenti, avvocati. Non opere dottrinali, ma strumenti di

[72] S. CAVALLO, *Fidanzamenti e divorzi*, p. 27.

[73] Ricordo che i suoi scritti avevano cominciato a circolare a stampa già nel 1723, come appendice alle *Observationes* di Zauli.

[74] C. COSCI, *De sponsalibus*, Additio IV, nn. 272-273, p. 264. Il testo dell'editto Guadagni è qui riportato integralmente (pp. 265-267). L'opera di Cosci è citata in L. GUERCI, *La sposa obbediente*, p. 187.

lavoro cui attingere nella faticosa attività giudiziaria. E tuttavia esse introducevano rilevanti novità sul piano della dottrina.

Il *De sponsalibus* è una raccolta di giurisprudenza messa insieme da Cosci con uno scopo ben preciso: impedire che i figli minorenni si sposassero senza il consenso paterno. L'autore non ha dubbi in proposito: afferma con orgoglio di essersi sempre dato da fare, nelle cause da lui giudicate, per impedire tali matrimoni. I *vota* formulati da Cosci in sede di decisione delle cause e le *decisiones* della Rota romana[75] qui raccolti sono quindi stati accuratamente scelti per convincere gli 'operatori' dei tribunali ecclesiastici della necessità di tenere a freno le intemperanze giovanili.

Emblematico è il voto dedicato alla questione dello stupro preceduto da promessa di matrimonio, che prende le mosse da un caso giudiziario romano per poi dilungarsi in una significativa descrizione dei costumi delle ragazze di città e di campagna. Senza far nomi, per non infamare le persone coinvolte, Cosci presenta con toni sprezzanti la donna di umili origini, moglie di un muratore, che era comparsa in tribunale (non si precisa quale dei numerosi tribunali romani) e *audaciter*, priva di qualsiasi soggezione, aveva sporto querela contro un giovane nobile che si era innamorato della sua bella figlia e l'aveva deflorata. Siccome il giovane si era impegnato a sposarla con una promessa scritta, reclamava che alla figlia venisse «restituito l'onore collo sposarla». Il racconto ha i toni consueti del linguaggio dell'onore femminile, che dall'uomo è stato tolto ma può essere restituito col matrimonio. Un linguaggio che molti giudici non condividevano più. Ma è la deposizione della ragazza, che Cosci riporta

[75] Sia i voti che le decisioni erano atti provenienti dall'organo giudicante in una fase anteriore alla pronuncia della sentenza (che non era motivata: di qui l'interesse di questi atti). I voti restavano per lo più segreti; mentre le decisioni della Rota romana, come quelle di altri grandi tribunali, che cominciarono ad essere raccolte nel corso del Cinquecento, orientavano concretamente gli indirizzi della prassi forense, costituendo una sorte di precedente. Non è chiaro cosa intendesse Cosci per *vota decisiva*: il termine indicava propriamente le sentenze in cause delegate, di cui qui non si trattava. Cfr. M. ASCHERI, *Tribunali, giuristi e istituzioni*, pp. 102-107 e 127 in particolare e G.P. MASSETTO, *Sentenza (dir. intermedio)*, in *ED*, XLI, 1989, pp. 1200-1245.

ampiamente, in volgare, ad offrirci uno squarcio significativo di quei comportamenti giovanili così aspramente condannati dai moralisti dell'epoca:

«Cominciò il Signor NN. a passar per la strada, dove è la nostra abitazione, e vedendomi alla finestra mi salutava, e io gli corrispondevo col saluto. Finalmente un giorno disse a mia madre che esso non aveva il vizio del giuoco, e perciò la sera sarebbe venuto volentieri a trattenersi in casa nostra, e mia madre gli rispose che era il bel padrone, e la stessa sera ci venne, e subito mi disse che mi voleva bene, senza però che sentisse mia madre»[76].

Negli ultimi sei mesi gli incontri si fecero più furtivi, sul far della sera, perché il padre di lui, scoperta la tresca, aveva fatto intimare dall'autorità giudiziaria che il giovane non si accostasse più a quella casa. In quegli incontri notturni la loro conoscenza si spinse oltre: lei si lasciò toccare il seno e baciare, ma non acconsentì al rapporto completo. La madre sapeva e taceva; solo di fronte alla richiesta della copula reagì bruscamente: «Sta fresco lui, se questo vuole, bisogna che ti sposi, ma ci penserò io». Quella sera stessa pose il giovane di fronte all'alternativa: se non sottoscriveva immediatamente i capitoli matrimoniali non avrebbe più potuto frequentare la loro casa. Una volta ottenuta la promessa scritta (alla presenza di due muratori chiamati opportunamente a far da testimoni), la madre cominciò a lasciarli soli in casa, finché, «riflettendo io che già ero sua sposa – così raccontò la ragazza – ed esser dovevo sua moglie, mi lasciai vincere».

Ingenuamente – come rileva lo stesso Cosci – la fanciulla svela la strategia di seduzione messa in atto con la complicità della madre, che nella vicenda ha un ruolo decisivo. Il padre è assente: neppure la sera è in casa, a sorvegliare, come avrebbe dovuto, i comportamenti della figlia, o perché lavora fuori Roma o perché se ne va all'osteria. È la madre che permette al giovane di frequentare la casa, anche dopo la diffida giudiziaria; chiude un occhio di fronte alle effusioni amorose; riesce ad estorcergli una scritta di matrimonio e finalmente si dilegua al momento opportuno per lasciare alla figlia la possibilità di esercitare le sue

[76] C. Cosci, *De sponsalibus*, votum VII, n. 12, p. 127.

arti seduttive. Se – come credo – il racconto della deflorazione è stato fedelmente riportato dal giureconsulto chiusino, esso ci rivela l'intraprendenza femminile – di madri e figlie – più che la sopraffazione maschile. Un'intraprendenza che la penna tagliente di Cristoforo Cosci non esita a criminalizzare. Al giureconsulto non piacciono queste ragazze romane del ceto popolare, poco custodite dai propri parenti, che mostrano un'eccessiva familiarità con l'altro sesso (ridono, scherzano, si lasciano perfino dare dei «pizzicotti»[77] sotto gli occhi di tutti), si imbellettano il viso e vestono all'ultima moda scoprendo braccia e seno[78]. Non piacciono soprattutto perché usano sfacciatamente il proprio corpo per adescare giovanotti di buona famiglia. Alla consueta connotazione negativa del sesso – la donna è *naturaliter libidinosa* – si aggiunge quella di ceto: l'intraprendenza delle donne del popolo minaccia l'ordine gerarchico della società.

Proprio perché indisciplinate, le donne del popolo non potevano, secondo Cosci, essere considerate oneste. In particolare quelle di città. Le «pastorelle», secondo un *topos* della letteratura settecentesca, godevano invece di migliore fama. Solo le ragazze custodite in casa sotto l'occhio vigile dei parenti o dei domestici, che uscivano esclusivamente accompagnate e quindi non avevano alcun rapporto con l'altro sesso, erano da reputare oneste: potevano perciò adire le vie giudiziarie per ottenere la riparazione del danno. Tutte le altre – non solo chi faceva la serva ma chiunque, in città, lavorasse fuori casa – per il solo fatto di avere contatti col sesso maschile erano sospette di disonestà. Alla presunzione di verginità, presupposto del reato di stupro, si sostituisce la presunzione di disonestà. E provare la loro disonestà non era affatto difficile. Si è già visto, nel processo fiorentino intentato da Maria Rosa Prosperi, quanta importanza

[77] In volgare nel testo (*ibidem*, n. 131, p. 141)

[78] Tutta diversa l'interpretazione data da un altro contemporaneo, Louis Sébastien Mercier, secondo il quale la libertà di cui godevano le ragazze dei ceti medio-bassi consentiva loro di offrirsi all'amore con freschezza e spontaneità: «Il n'y a donc que les filles du petit bourgeois, du simple artisan et du peuple qui aient toute liberté d'aller et venir et conséquemment de faire l'amour à leur guise». L.S. MERCIER, *Tableau de Paris*, III, p. 86, citato in A. FARGE, *La vie fragile*, p. 35.

fosse accordata, da parte del tribunale criminale degli Otto di guardia e balìa, alle testimonianze *de auditu*: di chi, cioè, poteva riferire dei trascorsi amorosi della vittima solo per sentito dire. Cosci conferma questa tendenza, accogliendo qualsiasi tipo di testimonianza e qualsiasi indizio che potessero provare precedenti frequentazioni maschili della stuprata. Al contrario, per dimostrarne l'onestà, richiedeva prove certissime ed escludeva che ci si potesse basare su quelle presunzioni e deposizioni dei testimoni, da lui stesso ritenute più che sufficienti a provare comportamenti sessuali illeciti.

Veniva in tal modo codificata quella che ormai era divenuta (a partire, direi, dal XVII secolo) una prassi costante dei processi per stupro: al centro del dibattimento era la dimostrazione dell'onestà – o meglio, della disonestà – della stuprata, «per accuratam ipsius vitae, ac morum inquisitionem»[79]. Tutta la sua vita doveva essere passata al vaglio di accurate indagini. Ma il modo di indagare stava subendo modificazioni profonde. I giuristi erano sempre stati consapevoli dell'impossibilità di ricorrere a «segni infallibili e certi» della verginità. Fino a tutto il Seicento si erano però serviti, oltre che delle fallaci visite delle ostetriche, di indizi e presunzioni che, cumulati insieme, assumevano la dignità di prova piena. «Altrimenti – faceva notare Marc'Antonio Savelli – non si proverebbero, né punirebbero mai tali delitti»[80].

Il giureconsulto chiusino si muoveva invece in tutt'altra prospettiva: quella della depenalizzazione del reato di stupro. Pur non giungendo a proporla (anzi, pur inasprendo le pene), ne poneva difatti i presupposti giuridici nel momento in cui escludeva la possibilità di ricorrere a quelle presunzioni che per secoli erano state il cavallo di battaglia dei difensori delle vittime di stupro. Neppure le testimonianze a favore dell'onestà della stuprata potevano essere accolte (mentre, come si è visto, quelle sulla sua

[79] C. Cosci, *De sponsalibus*, votum VII, n. 87, p. 135.

[80] M.A. Savelli, *Pratica universale*, § «Stupro», n. 23, p. 376. Considerazioni analoghe in A.M. Cospi, *Il giudice criminalista*, parte III, capp. XXXVIII e XXXIX, pp. 521-530 e G.D. Rinaldi, *Observationes criminales, civiles et mixtae*, II, cap. 23, §§ IV-VI, pp. 393 ss.

disonestà erano considerate prova certa), perché l'esperienza gli aveva insegnato che era fin troppo facile trovare testi a proprio vantaggio.

In conclusione, Cosci rendeva assai arduo l'accertamento del reato. Ma anche ammesso che si fosse riusciti a provare i buoni costumi della vittima e, in caso di stupro preceduto da promessa di matrimonio, la validità della promessa (anche qui si esigevano prove certissime, e non semplici indizi: la confessione del defloratore oppure prove testimoniali e scritte), Cosci era ovviamente contrario ad ogni forma di coazione sullo stupratore affinché sposasse la donna. Quel che è significativo è la motivazione che ne dava: non il timore di scandali, come sostenevano da tempo autorevoli canonisti e civilisti e come prevedeva anche l'editto Guadagni, restringendo di fatto la casistica alle situazioni particolarmente gravi di disuguaglianza sociale, bensì l'odiò che avrebbe provato il defloratore nei confronti della partner dopo aver subìto la carcerazione e un lungo e aspro dibattimento processuale. Paradossalmente, il fatto stesso di ricorrere in tribunale poteva diventare un'arma a proprio sfavore. Il significato è chiaro: bisognava convincere le donne a non sporgere querela contro i loro presunti seduttori. In ogni caso, anche indipendentemente dai rancori sorti in sede processuale, l'odio era da annoverare tra i giusti motivi di scioglimento degli sponsali, così come era un giusto motivo di separazione dei coniugi[81]. Il che significava ampliare considerevolmente le possibilità di rottura della promessa, includendovi anche le inclinazioni personali. Non cause esterne, quindi, ma i moti più profondi dell'animo, i sentimenti, le emozioni. Sempre, però, sotto l'egida delle famiglie. Non dimentichiamo che il dissenso paterno era, secondo Cosci, una causa di scioglimento della promessa.

[81] C. COSCI, *De separatione tori conjugalis*. Cfr. D. LOMBARDI, *L'odio capitale, ovvero l'incompatibilità di carattere*, pp. 319 ss. Il giureconsulto chiusino non faceva che avvalorare un'opinione che circolava da tempo tra i pratici: si veda, ad esempio, la sentenza motivata che nel dicembre 1615 metteva fine al processo tra Lucrezia Brandi e Giulio Marucelli (*supra*, parte II, cap. III.4). Rinvio anche a C. LA ROCCA, *«Essendo impraticabile il seguitar a vivere insieme ...»*.

Le argomentazioni del giureconsulto chiusino, pur rivelando una sensibilità nuova per la sfera emotiva dell'individuo, avevano comunque l'obiettivo di dissuadere la vittima di stupro dall'adire le vie giudiziarie: da un lato rendendo difficile, se non impossibile, l'accertamento del reato; dall'altro offrendo al partner maschile una serie di scappatoie per svincolarsi dall'obbligo di sposare (o dotare) la donna. Infine, costruendo intorno alla vittima e ai suoi parenti un clima di sospetto che facilmente poteva tradursi in accusa di correità. Il consenso della donna al rapporto sessuale si traduceva in assunzione di responsabilità penale, che andava severamente punita. Alla malcapitata figlia del muratore romano che, per essersi lasciata toccare il seno dal focoso partner, era immediatamente stata classificata come seduttrice, anziché sedotta, Cosci propose di comminare la pena della segregazione in casa per sei mesi «pro tuto, et securo» carcere (più sicura, evidentemente, delle carceri pubbliche), col permesso di uscire nei giorni di festa per andare in chiesa. Nessuna pena, invece, per la madre, che pure aveva dimostrato una considerevole capacità di iniziativa[82].

Non sappiamo se le conclusioni di Cosci furono accolte, né se l'editto del cardinale Guadagni fu effettivamente applicato dai tribunali criminali romani[83]. Ma il linguaggio da loro usato è quantomeno rivelatore della volontà di reprimere comportamenti femminili – e giovanili – restii a farsi disciplinare. Nella fase del corteggiamento i giovani continuavano evidentemente a sperimentare forme di conoscenza fisica, più o meno spinte, nonostante gli incessanti moniti contro la sessualità prematrimoniale che provenivano dai pulpiti e dai confessionali.

L'editto Guadagni fu tutt'altro che un fenomeno isolato. Nel ducato di Modena, pochi anni più tardi, fu promulgata una

[82] La durata del carcere per il giovane, ancora sotto la patria potestà, era stata lasciata all'arbitrio del genitore.

[83] Nell'Ottocento, almeno per quanto riguarda il tribunale del Cardinal Vicario, non sembra esserci traccia delle pene previste dall'editto. Una conferma, secondo Margherita Pelaja, «di quel divario tra norma e pratica sociale – e tra disposizioni legislative e loro concreta attuazione – tante volte messo in luce dagli storici». Cfr. M. Pelaja, *Matrimonio e sessualità*, pp. 54-55.

legge in molti punti identica a quella romana[84], che puniva con pene corporali non solo il defloratore ma anche la stuprata e i suoi parenti ed esigeva prove certe per poter costringere il defloratore alle nozze nel caso ci fosse stata promessa di matrimonio, sempre che non ci fossero disuguaglianze sociali. In questo stesso periodo – gli anni Quaranta – è collocabile un progetto di legge redatto nel granducato di Toscana al tempo di Francesco Stefano di Lorena che, partendo dalle medesime premesse, giungeva a conclusioni ancora più radicali.

«Avendo noi considerato che la vana lusinga di un partito vantaggioso è quella che seduce alcune malconsigliate giovani e fa che le medesime, per lo più colla tolleranza delle madri o di chi altri le ha in custodia, s'inducono a perdere il bel pregio dell'onestà, e fatto questo primo passo o si rivolgono a pretendere di essere sposate da figli di famiglia o da persone di condizione superiore alla loro, e così con maleassortiti matrimoni si pongono a intorbidare o la chiarezza o la tranquillità delle famiglie, o pure passando di disordine in disordine con una intempestiva e tarda vergogna mettendosi a celare la gravidanza conseguente alla loro disonestà si conducono finalmente a commettere gli atroci misfatti o di procurar l'aborto o di esporre quell'innocente parto ...»[85].

Per prevenire tali disordini bisognava togliere alla vittima di stupro la possibilità di intentare un'azione penale nei confronti del seduttore, se costui era minorenne o di ceto sociale superiore. Ciò significava che in tali casi la donna non poteva più pretendere le nozze riparatrici, anche se c'era stata una promessa

[84] Così recitava il preambolo: «Volendo il Ser.mo S. Duca Padrone andare colla sovrana sua autorità al riparo de' frequenti delitti, che succedono in materia di stupri, ed altri di simile natura, e riflettendo che quelli derivano non solo dalla malizia degli uomini nel tender insidie all'onestà delle giovani, che dalla facilità di queste nel lasciarsi sedurre, nella speranza del conseguimento della dote, o del matrimonio, ed in gran parte ancora dalla negligenza de' parenti nel custodirle, e forse talora (che DIO non voglia) dalla loro connivenza nel permetterle una vita indecente ...». La legge era del 12 gennaio 1740. Vi si puniva, inoltre, con la privazione della nobiltà e dei diritti successori, i giovani nobili che osavano sposarsi con persone di ceto sociale inferiore, contro la volontà dei padri, ricorrendo al matrimonio «a sorpresa». Cfr. *Provvisioni, gride, ordini, e decreti da osservarsi negli Stati di S.A.*, pp. 46-51.

[85] ASF, *Reggenza*, 850, ins. 1, senza data. Il progetto va collocato tra il 1737, data di inizio del governo di Francesco Stefano, e il 1745, quando fu promulgata una legge criminale che solo in minima parte recepì le proposte contenute nel progetto. Cfr. *infra*.

di matrimonio. Le restava il diritto al risarcimento dei danni, in sede civile. Ma se veniva provato che i suoi familiari avevano deliberatamente disatteso l'intimazione, da parte del padre del defloratore, di non ricevere in casa il figlio, perdeva anche quello. L'onore delle famiglie dell'aristocrazia era così salvo.

Non più tutelata dalla legge, la donna sedotta perdeva gli strumenti per costringere il partner a restituirle l'onore perduto. Inoltre, in caso di gravidanza, solo su di lei ricadeva la responsabilità di una maternità illegittima. Il progetto lorenese obbligava le donne rimaste incinte in seguito ad un illecito connubio a denunciare in tribunale la propria gravidanza, allo scopo di garantire che questa fosse portata a termine. In teoria, ai giudici spettava condannare il padre del bambino agli alimenti e alle spese del parto. Ma il Settecento è anche il secolo in cui muta profondamente la percezione dell'illegittimità, almeno nella cultura 'alta'. Scandalo, infamia, vergogna diventarono gli attributi immediatamente associati alle nascite illegittime[86]. La responsabilità del mantenimento dei figli naturali fu delegata agli ospedali per esposti, perché la madre, in un contesto di più netta condanna delle relazioni illecite, era costretta a nascondere la propria gravidanza illegittima e a separarsi dal figlio del peccato affidandolo al brefotrofio[87]. L'esigenza di controllo delle madri nubili si scontrava quindi con l'esigenza di mantenere segreto il loro disonore o, forse, soprattutto quello dei padri. Ai legislatori non sfuggì il problema. Dal momento che una denuncia pubblica significava compromettere la reputazione della donna, si offrì la possibilità di ricorrere ad una denuncia segreta, affidata al parroco o ad altre persone di fiducia e messa per iscritto, che

[86] Furono aperti reparti per le «gravide occulte», dove le donne nubili potevano partorire in segreto e affidare il figlio della colpa all'ospedale per gli esposti. A Firenze fu per iniziativa dell'oratoriano Filippo Franci che, già negli anni settanta del XVII secolo, venne creato un reparto nei locali dell'orfanotrofio di San Filippo Neri. Rinvio alla voce *Franci, Filippo*, da me redatta, in *DBI*, 50, 1998, pp. 133-134.

[87] Il percorso qui schematicamente delineato si concluse – come è noto – col divieto di ricerca della paternità, sancito dal codice Napoleone nel 1804 e successivamente recepito nei codici postunitari. Rinvio ai saggi di G. POMATA, *Madri illegittime tra Ottocento e Novecento* e P. MONTANI, *Madri nubili e tribunali*.

sarebbe rimasta nel cassetto del giudice fino al momento del parto e poi distrutta. In tal caso, però, la donna non poteva pretendere nessun risarcimento, altrimenti il suo peccato sarebbe diventato pubblico. Per difendere l'onore le rimaneva una sola possibilità: separarsi dal figlio affidandolo ad un ospedale per trovatelli. La deresponsabilizzazione del seduttore/padre era così pienamente raggiunta e la sua rispettabilità salvaguardata. Tutta una tradizione giuridica che attribuiva al partner maschile la responsabilità della perdita dell'onore femminile e del mantenimento del figlio illegittimo veniva bruscamente cancellata[88]. La responsabilità ora riconosciuta alle madri si traduceva in un inasprimento delle pene per i reati di aborto ed esposizione del neonato in luoghi che non fossero i brefotrofi. Si traduceva, anche, in una presunzione di colpevolezza: in caso di aborto, la donna che non aveva denunciato il proprio stato di gravidanza era immediatamente incriminata di aborto procurato.

Fu proprio il discorso sulle pene a trovare un concreto sbocco legislativo. Se il progetto, nel suo insieme, restò lettera morta, evidentemente per le opposizioni che incontrò in fase di approvazione, vi fu invece consenso sulla necessità di punire più severamente le madri responsabili della morte dei propri figli. Nel contesto di una nuova legge criminale emanata dal consiglio di Reggenza nel gennaio 1745, su diretta sollecitazione di Francesco Stefano, di cui era ben noto il forte rigore morale[89], tesa a reprimere i reati con maggior efficacia e uniformità sul territorio statale, trovò spazio la preoccupazione di «provvedere di soccorso i *teneri parti*, che barbaramente son fatti morire, o con modi violenti, o con lasciarli in abbandono fuori delle case». I colpevoli – o meglio le colpevoli, le barbare madri – non solo di infanticidio, ma anche di esposizione del parto, dovevano essere puniti con la pena di morte. Al giudice era sì lasciata la facoltà di una diminuzione della pena, in caso di

[88] G. ARRIVO, *Legami di sangue, legami di diritto.* Un'analoga evoluzione del diritto è riscontrabile in Francia, nel corso del XVIII secolo: cfr. M.-C. PHAN, *Les amours illégittimes*, pp. 122-133. Sul tema si veda ora G. CAZZETTA, *Praesumitur seducta*, pp. 146 ss. e la bibliografia ivi citata.

[89] Sull'elaborazione della legge si veda l'attenta ricostruzione di M. VERGA, *Da «cittadini» a «nobili»*, pp. 131 ss.

esposizione del parto, se non fosse emersa l'effettiva volontà di procurare la morte al neonato; ma con l'avvertenza di non concedere nessuna attenuante a chi avesse agito in difesa dell'onore della madre o dei suoi parenti: «non meritando compatimento la madre che si è volontariamente esposta, ed illecitamente, al pericolo di gravidanza»[90]. Un'eco del nuovo orientamento che al sesso femminile attribuiva piena responsabilità dei suoi comportamenti sessuali.

Il progetto lorenese aveva come punto di riferimento l'esperienza francese. Vi erano citati ampi brani di un'opera che ebbe grande diffusione in Francia, la *Nouvelle introduction à la pratique* (I ed. Paris 1718), il cui autore, Claude-Joseph de Ferrière, era un avvocato del Parlamento di Parigi, oltre che professore di diritto[91]. Da buon conoscitore della prassi giudiziaria del suo paese, riferiva come nella maggior parte dei tribunali si fosse abbandonato l'uso di condannare il seduttore a sposare la donna sedotta, anche se c'era stata promessa di matrimonio. Tutto si risolveva in un risarcimento in denaro – i *dommages et intérêts.* «La pureté de notre religion – così argomentava – ne permet pas que le sacrement de mariage soit la récompense du vice et de la prostitution»[92].

Anche in materia di controllo delle gravidanze illegittime la Francia dettava legge. È noto l'editto di Enrico II, del 1556, che stabiliva la presunzione d'infanticidio nel caso in cui una donna non avesse denunciato il suo stato di gravidanza e il suo bambino fosse poi stato trovato morto, senza battesimo e senza sepoltura pubblica. Pur non introducendo l'obbligo delle *déclarations de grossesse*, l'editto contribuì a rafforzare e ad estendere su tutto il territorio francese (soprattutto a partire

[90] *Legislazione toscana*, XXV, pp. 157-163. La pena di morte era comminata anche ai genitori – o custodi – della donna colpevoli di lenocinio.

[91] Si trattava di un primo ampliamento dell'opera paterna *Introduction à la pratique* (Paris 1679), che ebbe numerose riedizioni e successivamente diventò *Dictionnaire de droit et de pratique* (Paris 1740).

[92] C.-J. DE FERRIÈRE, *Nouvelle introduction à la pratique ou Dictionnaire des termes de pratique, de droit, d'ordonnances, et de coutumes*, I, § «Grossesse», p. 859.

dagli ultimi decenni del XVII secolo) una pratica antica di denunce spontanee all'autorità giudiziaria che, in virtù del principio «creditur virgini juranti se ab aliquo cognitam et ex eo praegnantem esse», consentiva di imporre ai seduttori le spese del parto e del mantenimento immediato del figlio, assicurando alla donna un aiuto materiale che la dissuadesse dal tentativo di sbarazzarsi del neonato[93]. Sull'esempio francese, che – come è stato scritto – rappresentò «un punto di partenza per l'avanzata del potere su di un territorio nuovo»[94], tra Sei e Settecento alcuni stati italiani diedero avvio a politiche di controllo delle nascite illegittime, finalizzate sì alla prevenzione degli aborti e infanticidi, ma animate da una forte preoccupazione religiosa di assicurare la salvezza delle anime dei neonati – e perfino dei feti abortivi – attraverso il sacramento del battesimo. A tutto svantaggio delle madri, destinate a morire sotto i ferri dei medici pur di salvare la vita spirituale (se non anche quella terrena) dei bambini che portavano in grembo. Le preoccupazioni religiose si coniugavano con la politica di potenziamento demografico che gli stati cominciavano a perseguire. A seconda dei luoghi, il controllo era affidato ai giusdicenti locali, ai parroci, alle levatrici, agli amministratori degli ospedali[95]. Anche in Toscana Cosimo III si era preoccupato di garantire la custodia del parto: una legge del 1701 aveva ordinato ai sindaci delle comunità (che, tra le varie funzioni amministrative e di ordine pubblico, svolgevano quella di denunciare i delitti commessi nella propria giurisdizione) di raccogliere informazioni sulle gravide illegittime, convocarle e sottoporle ad interrogatorio, obbligarle a produrre un mallevadore affinché portassero a termine la

[93] M.-C. PHAN, *Les amours illégittimes*, pp. 5-9 in particolare. Si veda anche P. UNGARI, *Storia del diritto di famiglia*, p. 56. Forse un punto di riferimento più puntuale, per il progetto lorenese, fu l'editto promulgato nel 1711 dal duca di Lorena Leopoldo I, che ordinava effettivamente alle nubili e vedove gravide di dichiarare la propria gravidanza. Citato in J.-L. FLANDRIN, *Amori contadini*, p. 177.

[94] A. PROSPERI, *Scienza e immaginazione teologica*, p. 175.

[95] Sul tema, oltre ad A. PROSPERI, *Scienza e immaginazione teologica* e N.M. FILIPPINI, *La nascita straordinaria*, si vedano C. POVOLO, *Dal versante dell'illegittimità* e i saggi di G. Arrivo, A. Bianchi, G. Di Bello, D. Lombardi, F. Reggiani e S. Raffaele, contenuti in D. LOMBARDI (ed), *Legittimi e illegittimi*.

gravidanza, e infine trasmettere i loro nomi al vertice della giustizia penale, nelle mani dell'Auditore fiscale[96]. Non si trattava probabilmente di una novità, ma di una estensione a tutto il territorio statale di pratiche già presenti in alcuni luoghi[97] – come del resto era accaduto in Francia – che avrebbero dovuto essere controllate dal centro da quell'Auditore fiscale cui erano attribuiti ampi poteri in materia criminale.

Come in Francia, queste politiche di controllo, pur ponendosi altri obiettivi, facilitavano la ricerca della paternità. La dichiarazione di gravidanza rappresentava spesso, per la donna, il primo passo per poi giungere a denunciare il seduttore nelle aule del tribunale. Il progetto lorenese, invece, si colloca in tutt'altro contesto. Non è più la donna oggetto della preoccupazione dei legislatori. In un periodo in cui l'illegittimità fa scandalo, quel che si vuole proteggere è la rispettabilità dei padri, rendendo difficile il ricorso alla giustizia contro di loro da parte delle donne sedotte. Anche in caso di gravidanza la donna non può più pretendere di farsi sposare, ma solo di ottenere un risarcimento in denaro. Adire la via legale, però, significa rendere immediatamente pubblico il disonore di una maternità illegittima. «Volendo conservare quel resto di riputazione che rimane loro» – spiegano i legislatori – le donne devono denunciare segretamente la propria gravidanza, senza ricorrere in tribunale, rinunciando in tal modo ad ogni pretesa di risarcimento da parte del partner. I padri seduttori vengono così liberati da qualsiasi obbligo nei confronti sia della donna che dei figli e, soprattutto, non corrono più il rischio di essere denunciati alla giustizia. Con la scusa di tutelare l'onore femminile si protegge, in realtà, la rispettabilità maschile. Non a caso il progetto di legge rivela una chiara volontà repressiva nei confronti delle madri nubili che non provvedono a dichiarare la propria gravidanza (pub-

[96] *Legislazione toscana*, XXI, pp. 129-130. Sul tema cfr. G. ALESSI, *Le gravidanze illegittime e il disagio dei giuristi*. Sull'applicazione della legge in alcune comunità del granducato, nell'Ottocento, si veda A. ZANOTTO, *Una forma di controllo della natalità illegittima*.

[97] A Pontremoli il controllo sulle gravidanze illegittime risale almeno al 1668, data in cui ha inizio la serie archivistica *Donne gravide*, che continua fino al 1808. Cfr. P. PIRILLO, *Gente di Pontremoli*, pp. 172 ss.

blicamente o segretamente): se il giudice ne viene a conoscenza per altre vie, dovrà accertare i fatti con processo segreto e poi obbligare la donna a prendere provvedimenti opportuni per la sicurezza del parto o altrimenti rinchiuderla «in luogo a proposito», oltre che punirla con una pena pecuniaria. La reclusione delle gravide occulte: è questo l'esito di un profondo mutamento nella cultura giuridica nei confronti delle nascite illegittime, che tende a colpevolizzare la madre facendo ricadere solo su di lei la vergogna del figlio bastardo.

Con coerenza, Francesco Stefano si era proposto di intervenire contemporaneamente sia sul controllo delle gravidanze illegittime che sulla persecuzione del reato di stupro non violento, abolendo, in entrambi i casi, una secolare tradizione giuridica di tutela del sesso femminile e assicurando una maggiore protezione al prestigio familiare e all'autorità del *pater familias*. Il suo disegno di legge, troppo innovativo, non passò. Sul piano delle gravidanze illegittime ci si limitò, come si è detto, a reprimere più severamente, senza concedere attenuanti, l'infanticidio e l'esposizione del parto. Per quanto riguardava lo stupro fu scelta, un decennio dopo, nel 1754, una via più moderata, che aboliva l'obbligo di sposare la sedotta solo nel caso di «stupro semplice», cioè non preceduto da promessa di matrimonio (punito con pena pecuniaria e col rimborso delle spese del parto). Nel caso invece di «stupro qualificato» da una promessa, venivano confermate le leggi (in realtà mai promulgate) e le consuetudini precedenti: vale a dire l'alternativa sposare o dotare, oltre alle pene afflittive, che venivano cancellate se il seduttore sceglieva di sposare la donna[98]. Il matrimonio restava l'esito preferibile – e non il «premio e mercede del peccato», come si affermava nel progetto iniziale, con parole simili a quelle usate da Claude-Joseph Ferrière – in una visione che continuava a privilegiare la tutela penale

[98] *Legislazione toscana*, XXVII, pp. 53-54, legge del 24 gennaio 1754. Nel 1786, nel corso dei lavori preparatori del Codice penale leopoldino, Urbano Urbani, Auditore del Supremo tribunale di giustizia, precisava che la pena consuetudinaria, prima della legge del 1754, era quella di far sposare o dotare la stuprata e di cinque anni di lavori forzati sulle galere se non fosse seguito il matrimonio entro due mesi. Cfr. D. ZULIANI, *La riforma penale*, II, p. 534. Nessuna novità fu introdotta, nel 1745, in materia di nascite illegittime.

della donna stuprata, perché considerata vittima, non complice. Eppure il preambolo rifletteva chiaramente i nuovi orientamenti che si andavano affermando in materia di stupro:

«Poiché l'esperienza ci ha fatto conoscere, che il favorire indistintamente la condizione delle stuprate coll'obbligare gli stupratori a sposarle, o dotarle, non ha ovviato a simili delitti, ma gli ha moltiplicati, e dato campo a maggiori inconvenienti; succedendo bene spesso, o che le fanciulle poco si guardano dal tenere una vita licenziosa, sicure di poter scegliere a suo tempo tra molti uno per farlo condannare; o quel che è peggio i genitori istessi poco curanti delle Leggi Divine, ed Umane non hanno la debita premura di allevarle cristianamente, le lasciano trascorrere in pratiche poco oneste, e di più gliene procurano le occasioni col fine di provvederle per mezzi così illeciti ed abominevoli, o di marito, o di dote conveniente ...».

La novità della legge stava nell'aver codificato la distinzione tra stupro semplice (consensuale) e qualificato (preceduto da promessa), introducendo una differenziazione delle pene che impediva alla donna consenziente di avvalersi della consueta alternativa tra matrimonio e dote. Il discrimine stava nel consenso femminile. Siccome si presupponeva che la volontà di una donna onesta fosse sempre indirizzata al matrimonio, il fatto stesso che una giovane avesse ceduto alle lusinghe maschili senza bisogno di alcuna promessa di future nozze la rendeva colpevole e correa del crimine, perché immediatamente considerata disonesta. Non poteva perciò godere della tradizionale protezione giuridica, ma tutt'al più farsi rimborsare le spese del parto. La valorizzazione della volontà individuale – su cui avevano insistito gli autori della Seconda Scolastica – si traduceva in una presunzione di disonestà e colpevolezza femminile, che induceva a ridurre gli spazi di protezione offerti alla sedotta[99]. Restava però ancora la promessa a tutelare la donna, sempre che non ci fossero dubbi sulla sua irreprensibile condotta e sulla validità della promessa stessa.

La legge del 1754, proprio per il suo carattere ambivalente, fu oggetto di aspre critiche. Nel 1773 Pietro Leopoldo ne affidò la riforma ai massimi esperti di cause criminali: il Segretario

[99] Cfr. *supra*, parte II, Prologo, e cap. III.5; G. CAZZETTA, *Praesumitur seducta*, in particolare pp. 132-136.

degli Otto Giuliano Tosi e l'Auditore fiscale Domenico Brichieri Colombi. Il progetto di riforma si bloccò sul nascere, per le profonde divergenze tra i due. Il dibattito riprese, con accenti assai polemici, nel corso dei lunghi lavori preparatori del Codice penale leopoldino. Due schieramenti si fronteggiarono: i fautori di un ritorno alle vecchie leggi sullo stupro che si fondavano sulla presunzione di verginità/onestà della stuprata, guidati da Giuliano Tosi, e i riformatori che chiedevano la depenalizzazione del reato, anche nel caso di promessa di matrimonio, perché, come argomentava Urbano Urbani, Auditore del Supremo tribunale di giustizia, «altro non è che la congiunzione volontaria di due sessi, o sia un atto di reciproca sodisfazione a cui ogni vivente con un impeto quasi cieco è invitato dalla Natura medesima»[100]. Ma neppure Pietro Leopoldo, che peraltro condivideva le posizioni più innovatrici, riuscì ad imporre quella depenalizzazione che già il padre, Francesco Stefano, aveva cercato di introdurre. Prevalse, ancora una volta, una linea di compromesso.

Nell'articolo 98 del Codice leopoldino, promulgato nel 1786, non furono introdotte modifiche rilevanti rispetto alla legge del 1754. La promessa continuò ad avere valore giuridico in questo vincolo a contrarre il matrimonio: lo stupratore inadempiente era condannato a sposare o dotare e a cinque anni di confino a Volterra, da cui poteva essere esentato solo se sceglieva le nozze (oppure se dotava la donna che avesse rifiutato il matrimonio). Vi fu un'aggiunta significativa, su iniziativa del Consigliere di Stato Francesco Seratti, che era stato chiamato da Pietro Leopoldo a partecipare alla fase finale dei lavori preparatori: la promessa, per poter dar adito all'azione penale, doveva essere fatta «in scritto in valida forma, o in voce alla presenza di due testimoni espressamente chiamati»[101]. Era una disposizione assai precisa

[100] D. ZULIANI, *La riforma penale*, II, p. 532, cui rinvio per i documenti preparatori dell'articolo sullo stupro. Per una brillante ricostruzione del dibattito si veda G. ALESSI, *L'onore riparato*.

[101] D. ZULIANI, *La riforma penale*, II, pp. 504-505, 566-567. In un articolo a parte, il 99, era contemplato il reato di stupro violento, punito con la pena dei lavori pubblici.

rispetto alla formulazione più generica contenuta nella legge del 1754, secondo cui la promessa avrebbe dovuto essere provata «in valida forma, e non altrimenti»[102].

La promessa continuò, sì, ad avere effetto vincolante, ma le prove per accertarla diventarono più rigorose. Di conseguenza nessuna rilevanza giuridica poteva essere attribuita a quelle promesse dette nel momento fatale dell'assalto maschile che le sedotte adducevano a giustificazione del loro cedimento. Il diritto di querela veniva così drasticamente limitato, in sintonia con quanto recitavano i preamboli di molte delle leggi che abbiamo fin qui esaminato. Su questo vi fu un ampio consenso. Nello Stato pontificio e nel ducato di Modena, come si è detto, le prove dovevano essere «legittime, e concludenti»[103]. Nella Repubblica di Venezia – dove non furono promulgate nuove leggi sullo stupro – si faceva ricorso, ancora in pieno Settecento, ad una legge del 1520 che, assai più precocemente che altrove, aveva limitato il diritto di sporgere querela ai soli casi in cui la promessa o qualsiasi altra forma di pressione sulla donna, compresa la violenza, fossero dimostrabili attraverso la deposizione di testimoni o «per altri modi giusti e convenienti». La legge si proponeva esplicitamente di rifiutare ogni tutela penale alla donna che avesse dato il suo consenso al rapporto sessuale: non lo stupro volontario bisognava perseguire – in cui l'accertamento del reato si basava sulla semplice attestazione della donna – bensì lo stupro aggravato da promessa di matrimonio, frode o violenza che potessero essere dimostrati da prove certe. Con un linguaggio che diventerà consueto ben due secoli più tardi, si sosteneva che per accusare di stupro non poteva bastare la parola «di una femmina infame, testificante e probante a suo

[102] Sulle incertezze nell'interpretazione di questo articolo, da parte dei giudici senesi, si veda D. PECCIANTI, *Inconvenienti della repressione dello stupro*, pp. 511-512.

[103] La stessa dizione fu mantenuta nel codice estense promulgato da Francesco III nel 1771: *Codice di leggi, e costituzioni per gli Stati di Sua Altezza Serenissima*, II, lib. V, tit. XI, «Dello stupro, ed altri delitti di carne». La disparità di condizione non consentiva alla donna di sporgere querela. Rispetto alla legge del 1740 non furono invece mantenute le pene previste per la stuprata e i suoi parenti.

proprio, e particolar beneficio»[104]. Agli albori del Cinquecento, se ancora gli inganni e le insidie maschili erano equiparati alla violenza bruta[105], già si affacciava il tentativo di colpevolizzare la donna, la cui parola non era più sufficiente per presumere il reato di stupro.

Anche nel regno di Napoli si tentò di porre un argine al moltiplicarsi delle querele di stupro, con misure apparentemente contraddittorie, ma permeate della stessa volontà di rendere difficile la vita alle donne che denunciavano lo stupro subìto. Carlo di Borbone, nel 1738 (gli stessi anni dell'editto romano e di quello modenese), aveva stigmatizzato come colpevoli le donne stuprate che non avessero subìto «vera, reale ed effettiva violenza». Quindi dovevano anch'esse – al pari dei loro partner – essere carcerate (oppure collocate in monastero o in case onorate, se di condizione sociale superiore), altrimenti la loro querela non avrebbe avuto seguito. Il provvedimento – eccessivamente draconiano – non deve aver avuto grande successo se, un decennio più tardi, precisamente nel 1749, si proibì di carcerare gli imputati – quei «poveri ed inaccorti giovani» – durante la fase istruttoria, sempre allo scopo di limitare le querele di stupro. Il carcere era difatti un efficace strumento di pressione sul presunto defloratore, che spesso finiva col confessare. Erano previste due eccezioni, che confermano la tendenza a considerare la donna

[104] G. ALESSI, *Il gioco degli scambi*, p. 813 e ora soprattutto C. POVOLO, *Il processo Guarnieri*, in particolare pp. 45-47 e 66-68, il quale però fraintende la definizione di stupro volontario data dalla legge, includendovi le aggravanti dell'inganno e della promessa. Lo stupro volontario – ovvero consensuale – equivale invece allo stupro semplice delle fonti settecentesche. Sull'attività degli Esecutori sopra la bestemmia nella repressione del reato di stupro nel XVIII secolo si veda M. GAMBIER, *La donna e la giustizia penale veneziana*, pp. 531-555, dove si sottolinea che la pena più diffusa – probabilmente per la difficoltà di provare la promessa di matrimonio – era il bando, con l'alternativa del pagamento di una dote.

[105] Sullo scorcio del Seicento Marc'Antonio Savelli, pur riportando le opinioni dei giuristi che consideravano violento (e quindi punibile di morte) anche lo stupro commesso «con lusinghevoli parole, allettamenti dolosi, e false promesse», concludeva che, per condannare di stupro violento, era necessario che fosse intervenuto «qualche atto violento, altrimenti tutti li stupri sariano violenti, perché sempre ci sono allettamenti e persuasioni». Cfr. M.A. SAVELLI, *Pratica universale*, § «Stupro», n. 14, p. 375.

meritevole di protezione solo in caso di violenza: la carcerazione del seduttore era consentita se la donna avesse subìto «violenza effettiva» o avesse prodotto «legittimo documento degli sponsali de futuro o sia parola di matrimonio contratta coram Parocho col querelato; o fede dei capitoli matrimoniali rogati per mano di pubblico notajo». Solo in caso di violenza carnale la donna era considerata una vittima che la legge doveva tutelare; altrimenti era immediatamente sospetta di complicità, e quindi era tenuta a produrre prove certe della seduzione[106].

Il passo successivo fu – come è noto – la depenalizzazione del reato di stupro non violento. Fu solo nel regno di Napoli che si giunse alla soluzione più radicale, che mise fine ad una tradizione secolare di tutela penale della vittima di stupro non violento. La prammatica del 12 febbraio 1779 ammise esclusivamente le querele di stupro commesso con un'effettiva violenza fisica. In tutti gli altri casi la donna sedotta non aveva più alcun diritto di reclamare il matrimonio o la dote, anche se poteva vantare prove certe. Restava aperta la via civile del risarcimento per danni. La definizione di stupro stava ormai cambiando di segno. L'accento veniva posto sulla violenza, che non era più una semplice aggravante del reato di deflorazione, ma l'elemento che lo qualificava. Il rapporto sessuale consensuale, come già aveva dichiarato, ai primi del secolo, l'assessore del tribunale fiorentino degli Otto, era assimilabile alla fornicazione e di conseguenza non più punibile nel foro giudiziario[107]. Dove per consensuale non si intendeva però un rapporto sessuale liberamente scelto da entrambi i partner, bensì voluto e sollecitato esclusivamente dalla donna (magari introducendosi di soppiatto nel letto dell'ignaro giovanotto), che da sedotta onesta si era trasformata in seduttrice disonesta. Al centro delle ricostruzioni

[106] G. ALESSI, *L'onore riparato* e S. RAFFAELE, *Essendo Real volontà che le donne vadino all'onore*.

[107] Si vedano le definizioni di stupro date, intorno alla metà del secolo, da Alfonso de' Liguori (*Theologia moralis*, lib. III, tract. IV, cap. II, dub. II, n. 443, p. 173) e Lucio Ferraris (*Prompta bibliotheca*, IX, § «Stuprator, stuprum», nn. 1-2, p. 117). Per Ferraris l'accezione di violenza era però ancora ampia e comprendeva anche la finta promessa di matrimonio.

giuridiche tardo-settecentesche – come è stato osservato di recente – era pur sempre la questione dell'onestà femminile. «Non si cessa infatti di esigere l'onestà, né si afferma un disinteresse del diritto per la volontà onesta della donna, ma si esige un'onestà 'vera'», la sola meritevole di protezione[108].

4. *Sociabilità giovanile e controllo degli sponsali*

Dietro le nuove leggi sullo stupro c'era soprattutto la volontà di ridimensionare il carattere vincolante della promessa, che consentiva ai giovani di contrarre matrimoni osteggiati dalle famiglie. Non si trattava, a quanto sembra, di matrimoni necessariamente disuguali. Le ricerche condotte a Siena e a Firenze dimostrano che lo stupro qualificato da promessa di matrimonio si consumava nello stesso ambiente sociale[109]. Erano quindi pretestuose le accuse ripetutamente lanciate da chierici e laici contro l'antica normativa che condannava lo stupratore alle nozze riparatrici, considerata responsabile del dilagare delle *mésalliances*. Il problema era, piuttosto, che la promessa sfuggiva al controllo dei padri di famiglia e degli uomini di chiesa, in un contesto, quello della sociabilità giovanile, che stava subendo delle modificazioni profonde. Tra i ceti medio-bassi le possibilità di incontro e di frequentazione tra giovani di sesso diverso non erano più circoscritte all'ambiente di lavoro e ai rituali festivi che coinvolgevano l'intera comunità. Si andava diffondendo, soprattutto in città, l'abitudine di ritrovarsi in casa di qualcuno, nei momenti di tempo libero, a conversare, bere il caffè, giocare a carte. Talvolta anche a suonare e cantare. Nuove abitudini alimentari – il caffè, insieme alla cioccolata, diventò un prodotto di largo consumo a partire dalla prima metà del Settecento[110] –

[108] G. CAZZETTA, *Praesumitur seducta*, pp. 163-172 in particolare (la citazione è a p. 172).

[109] Per Siena cfr. D. PECCIANTI, *Inconvenienti della repressione dello stupro*, e per Firenze G. ARRIVO, *Il sesso in tribunale*.

[110] M.A. VISCEGLIA, *I consumi in Italia*, p. 222. Nella commedia di Carlo Goldoni, *Le smanie per la villeggiatura*, un livornese di «rango civile, non nobile e non ricco» – come precisa l'autore – si preoccupa di far rifornimento

connotavano le nuove forme di sociabilità, non più riservate agli uomini, che nelle osterie avevano il loro tradizionale luogo d'incontro. Le case delle ragazze in età da marito si aprivano – sotto il controllo più o meno efficace di altri membri della famiglia – al sesso maschile. L'arte della conversazione non era appannaggio esclusivo dei salotti dell'*élite*. Anche gli incontri che si svolgevano nelle case più popolari erano frequentemente definiti col termine «conversazione». Si diffondeva, anche tra i contadini, l'uso di frequentare i teatri. Per imitazione, nuovi consumi e nuove abitudini di vita si andavano radicando in larghi strati della popolazione, compresa quella rurale[111].

In questo contesto di una sociabilità giovanile fortemente promiscua vanno collocati gli interventi legislativi tesi a sottoporre a maggior controllo anche il momento della promessa. Non li ritroviamo, però, nello Stato pontificio. Nonostante i forti accenti polemici contro le frequentazioni giovanili diffusi nella trattatistica morale e teologica e nonostante l'inasprimento delle pene per lo stupro non violento voluto dal cardinale Guadagni, la Chiesa non intervenne direttamente in materia di sponsali. È emblematica la posizione del cardinale Lambertini al tempo in cui, come arcivescovo di Bologna, andava proponendo il suo ideale pastorale di rinnovamento religioso, in gran parte basato sul potenziamento dell'attività parrocchiale. Pur analizzando acutamente i numerosi «inconvenienti» che aveva osservato nella sua diocesi, in conseguenza dell'impossibilità di disporre di prove certe dei pretesi sponsali[112], si era opposto a qualsiasi

di caffé, cioccolata, zucchero e spezie, da portarsi in villeggiatura a Montenero, vicino Livorno.

[111] Molti riferimenti a questi nuovi usi sono presenti nelle cause matrimoniali del tribunale fiorentino. Paolo Segneri junior, anch'egli gesuita e missionario come lo zio, autore di una *Instrutione sopra le conversazioni moderne*, più volte ristampata e tradotta in francese, lamentava il diffondersi del costume delle conversazioni tra i ceti più bassi: «La sera in tutti i palazzi conversazioni di cavalieri, e di dame, e nelle case più basse conversazioni di artigiani, e cittadine», e le considerava molto pericolose in assenza dei limiti posti dal «decoro della nascita» (pp. 27-31). Sulle nuove forme di sociabilità nelle campagne toscane si veda P. MALANIMA, *Il lusso dei contadini*, pp. 139-140.

[112] «Si fanno per lo più questi sponsali *in voce*, e, negando una parte ciò che si asserisce dall'altra, non vi è modo da poter sapere la verità, e, dato ancora,

iniziativa legislativa innovatrice. Alcune chiese locali avevano cercato difatti di affrontare la questione, proponendo di obbligare a celebrare gli sponsali secondo una forma precisa – alla presenza del parroco e dei testimoni oppure redatti per iscritto – non diversamente da quanto il concilio di Trento aveva stabilito per il matrimonio. Ma la Congregazione del concilio – di cui Lambertini era stato, tra l'altro, segretario – aveva dichiarato illegittimi tali rimedi. Né Lambertini poteva appoggiare la soluzione repressiva proposta da altri vescovi di demandare al tribunale del Sant'Uffizio chi, nonostante una precedente promessa di matrimonio, avesse contratto nuovi sponsali con un'altra partner e avuto con lei rapporti sessuali. Non potendo ricorrere a nuove leggi che avrebbero modificato il senso dei decreti tridentini, il cardinale suggeriva di servirsi di parroci e confessori per giungere alle coscienze dei fedeli e far introiettare un nuovo modello di comportamento. La coppia avrebbe dovuto richiedere il preventivo consenso dei genitori, soprattutto se si trattava di minorenni, e celebrare gli sponsali in forma scritta, «perché la scrittura è mezzo più sicuro d'ogni altro per la prova de' medesimi» e rendeva difficile ricorrere poi allo stratagemma – usato da molti nelle aule dei tribunali per liberarsi dell'impegno preso – di dichiarare di non aver avuto l'intenzione di adempiere la promessa. Pur non ritenendo opportuno intervenire sul piano legislativo[113], Lambertini dimostrava di condividere pienamente

il che però di rado succede, che si facciano alla presenza de' *testimoni*, questi o difficilmente si ritrovano, per poterli esaminare, o, esaminati, poco o nulla dicono, mettendosi sotto i piedi l'obbligo, che hanno, di dire quanto sanno, allorché sono interrogati da chi è legittimo giudice, ed il jus d'interrogare, o, se mai si dasse il caso, che dicessero quanto sanno, e dai loro detti si ponesse in chiaro la promessa, chi l'ha fatta è sempre pronto a sostenere che non è stata promessa, ma intenzione, proposito, o desiderio, e che nulla si deve badare alle sue parole, come proferite nel impeto della passione: onde, ridotto l'affare a questi termini, non v'è chi non veda, quanto nel foro esterno di più vi vuole, per arrivare all'intento, essendo d'uopo non meno lo squittinare le parole de' testimoni, la loro capacità, la loro fede, che il ricorrere all'estrinseche circostanze, che non così facilmente si accozzano, o accozzate per lo più vacillano». Cfr. P. LAMBERTINI, *Raccolta di alcune notificazioni*, III, Notificazione V (6 novembre 1735), p. 54.

[113] Fin dalla prima notificazione aveva dichiarato di non voler «far novità, ma di rimettere in piedi lo stabilito dalle sacre leggi ed il praticato altre volte in

l'esigenza di porre l'istituto degli sponsali sotto il controllo congiunto delle famiglie – attraverso la preventiva richiesta del consenso paterno – e della Chiesa – attraverso una maggiore certezza delle prove.

A legiferare in materia di sponsali furono le autorità secolari, facendo proprie molte delle soluzioni proposte dagli ambienti ecclesiastici. Nel regno di Napoli – dove, proprio su istanza dell'arcivescovo di Napoli, nel 1774 erano state proibite, sotto pena pecuniaria, le frequentazioni prematrimoniali – la prammatica dell'11 dicembre 1780 fu l'occasione per rivendicare una specifica competenza dell'autorità statale sugli sponsali, giocando sull'ambigua distinzione tra giudizio di validità e giudizio di esistenza della promessa. Il primo spettava, come è ovvio, al foro ecclesiastico; il secondo veniva invece attribuito al foro secolare. Ma la distinzione scompariva nel momento in cui si affrontava la questione delle prove. Quelle richieste per giudicare l'esistenza di una promessa – la presenza del parroco e dei testimoni e, in più, se gli sposi erano minorenni, il consenso scritto dei rispettivi padri o tutori – erano difatti le stesse di cui dovevano disporre i partner abbandonati per potersi rivolgere ai tribunali ecclesiastici e chiedere l'adempimento. La prammatica, oltre a stabilire quindi i requisiti di validità, limitava anche i poteri dei giudici ecclesiastici: per sollecitare il partner renitente a mantenere la promessa costoro potevano far uso delle censure solo previo consenso regio; altrimenti avrebbero dovuto accontentarsi di semplici ammonizioni. Si trattava di una soluzione di compromesso, che tuttavia condizionava pesantemente la giurisdizione della Chiesa napoletana. Di fatto si voleva imporre ai tribunali ecclesiastici la via della non obbligatorietà degli sponsali[114].

In questa direzione si mosse – con maggior chiarezza – Giuseppe II d'Asburgo, che nel 1784 estese alla Lombardia la costitu-

questa nostra diocesi, con aggiugnervi ancora qualche moderazione e qualche segno di ogni maggiore equità». Citato in M. ROSA, *Benedetto XIV*, in *DBI*, 8, 1966, p. 394, cui rinvio per l'analisi della figura del Lambertini.

114 Le prammatiche XV e XVII sono riportate in S. DI BELLA, *Chiesa e società civile*, pp. 71-73.

zione matrimoniale promulgata nei domini austriaci l'anno precedente[115]. Vi si stabiliva che la promessa non dava più alcun diritto di reclamare la conclusione delle nozze, anche se i partner avevano avuto rapporti sessuali: in tal modo si introduceva, di fatto, la depenalizzazione del reato di stupro qualificato da promessa di matrimonio, intervenendo alla radice del problema, vale a dire cancellando l'effetto vincolante della promessa. Ma Giuseppe II si spinse ben oltre, dichiarando che non solo la promessa, ma il matrimonio stesso, in quanto contratto, spettava alla competenza del potere secolare, anche se la celebrazione restava affidata alla figura del parroco.

Più moderata fu la posizione del fratello Pietro Leopoldo, granducà di Toscana. Nè lui né il suo più stretto collaboratore in materia di riforma ecclesiastica, il vescovo di Pistoia e Prato Scipione de' Ricci, autorevole esponente del giansenismo toscano, giunsero fino al punto da rivendicare l'esclusiva giurisdizione statale sul matrimonio. Ciononostante il progetto di riforma presentato dal Ricci al sinodo di Pistoia del settembre 1786, che doveva dare avvio alla costituzione di una chiesa nazionale di impronta giansenista, conteneva novità rilevanti. Anzi, il Decreto del matrimonio stilato dal Ricci rappresentò – come è stato scritto – il punto di maggior contrasto tra giurisdizionalisti e curialisti, «per l'orientamento decisamente 'civile' e per il dichiarato intento di modificare i canoni tridentini in materia»[116]. Due furono i punti maggiormente controversi: il ruolo del parroco e il potere di legiferare sul matrimonio. Due annose questioni che a Trento erano state ampiamente discusse. In contrasto con quelle deliberazioni Ricci sosteneva che mini-

[115] C. TOSI, *Giuseppinismo e legislazione matrimoniale* e P. VISMARA CHIAPPA, *Pietro Tamburini*. Sul giuseppinismo mi limito a citare l'ampia sintesi di F. VENTURI, *Settecento riformatore*, IV.2, pp. 614-779. Per un quadro generale delle riforme negli stati italiani rinvio a D. CARPANETTO - G. RICUPERATI, *L'Italia del Settecento* e per i rapporti tra Stati e Chiesa a F. VENTURI, *Settecento riformatore*, II, oltre al già citato A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa*. Nessuna novità sugli sponsali fu introdotta nelle costituzioni piemontesi riordinate da Carlo Emanuele III nel 1770, né nel codice estense promulgato da Francesco III di Modena l'anno successivo. Cfr. L. SPINELLI, *Le legislazioni matrimoniali*, pp. 187-188.

[116] M. ROSA, *Politica e religione*, p. 114.

stro del matrimonio era il parroco e, basandosi sulla consueta distinzione tra contratto e sacramento, che al principe spettava dettare legge sul contratto matrimoniale, «per la tranquillità, per il vantaggio, e per il decoro delle famiglie nei propri Domini». Pietro Leopoldo aveva già, con una legge del 30 ottobre 1784, avocato ai tribunali secolari la competenza sulle cause matrimoniali «in quanto all'esistenza, o validità delli sponsali per verba de futuro, che altro non sono che un contratto civile preparatorio agli atti che costituiscono un sacramento»[117]. Una volta affermata la giurisdizione secolare sugli sponsali, il vescovo di Pistoia propose, in linea col riformismo giuseppino, di cancellarne gli effetti giuridici:

«... avendo noi frequentemente osservato, che sotto pretesto dei puri sponsali, i quali altro non sono che un patto preparatorio al contratto ed al sacramento del matrimonio, gli sposi permettonsi molte cose contrarie alle divine ed ecclesiastiche leggi, deliberiamo di umiliare le nostre suppliche al Principe, affinché si degni di negare ogni azione nel foro esterno agli stessi sponsali. Così le femmine rese più caute in cedere alle lusinghe dei seduttori, diverranno più rari quegli stupri qualificati, che d'ordinario sono l'origine infausta di torbidi e scandalosi matrimoni»[118].

Anche Scipione de' Ricci aveva ben chiaro che l'abolizione del carattere vincolante degli sponsali avrebbe di fatto cancellato il reato di stupro preceduto da promessa. Le giovani non si sarebbero più potute rivolgere al foro giudiziario – laico o ecclesiastico che fosse – per ottenere le nozze riparatrici, sottraendosi alle consuete trattative matrimoniali gestite dalle famiglie. Strenuo oppositore del progetto ricciano fu l'arcivescovo di Pisa Angiolo Franceschi che, in una sua memoria, fece il punto della discussione che era seguita tra i vescovi della Toscana riuniti in assemblea a Firenze l'anno successivo, su richiesta di Pietro

[117] *Bandi e Ordini*, XII, n. LXXVI. Si rivendicava la giurisdizione del principe anche in materia di impedimenti e separazioni «per ciò che riguarda i soli effetti civili». Ma sulla questione degli impedimenti vi fu, come vedremo, una forte resistenza da parte dei vescovi toscani. La legge aveva validità dal primo gennaio 1785.

[118] P. STELLA (ed), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, I, p. 184. Il testo del Decreto è alle pp. 181-190. Su tutta la questione si veda C. COGNETTI, *La riforma degli sponsali.*

Leopoldo, per pronunciarsi sulle riforme proposte dal sinodo. La premessa era straordinariamente in linea con le preoccupazioni che da anni chierici e laici andavano esprimendo sulla questione del valore vincolante della promessa.

«Convennero tutti i Vescovi generalmente, che le scritte matrimoniali fatte così in segreto nell'impeto della passione, producevano molti disordini; che per questo mezzo le accorte fanciulle sorprendevano, ed imbrigliavano un giovane appassionato, il quale, cessato il caldo della passione, si trovava vincolato contro sua voglia, che dall'altra parte i giovani seducevano con questa lontana speranza le fanciulle inesperte, ed innocenti, e le inducevano a sodisfare i loro desideri, riguardando come suo sposo quello, che forse sottoscrivendo il foglio, non aveva altro in animo che di abusare della loro credulità, e di tradirle, dalle quali cose nascevano grandissimi disordini nelle famiglie, e che però era bene, che il Sovrano dichiarasse con una legge, che queste promesse non indurrebbero da ora in poi obbligazione alcuna, e sarebbero invalide, e senza effetto alcuno»[119].

Il tono era ben diverso da quello – dichiaratamente misogino – che aveva contraddistinto, anche in ambito ecclesiastico, i progetti di riforma delle antiche leggi sullo stupro. Qui, se non altro, si ritenevano parimenti responsabili sia il partner maschile che quello femminile. Ma il contenuto della proposta era simile: bisognava togliere qualsiasi valore coercitivo alla promessa pronunciata in segreto, «nell'impeto della passione», perché era da considerarsi non pienamente libera. Nella concezione dei moralisti cattolici l'amore – come si è visto – indeboliva la ragione e la volontà. Se invece la promessa era una cerimonia pubblica che, in caso di minorenni, coinvolgeva le rispettive famiglie, allora doveva obbligare alla celebrazione del matrimonio. I vescovi toscani non rinunciarono a farsi difensori dell'onore delle fanciulle: «cosa assai delicata», che non poteva essere lasciata in mano a giovani capricciosi. Solo il matrimonio – e non un risarcimento in denaro, come si suggeriva da parte governativa – avrebbe potuto riparare l'onore perduto di una giovane abbandonata dal suo sposo. La promessa, insomma,

[119] *Atti dell'Assemblea degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana tenuta in Firenze nell'anno 1787*, III, n. LVI, «Memoria dell'Illustriss. e Reverendiss. Monsig. Arcivescovo di Pisa intorno alla legge riguardante gli sponsali», pp. 489-493, qui pp. 489-490.

andava mantenuta: non solo nel foro della coscienza, ma anche nel foro giudiziario, per non creare pericolose situazioni di conflittualità tra la legge di Dio e la legge degli uomini. Quindi, invece di abolire gli sponsali, fu proposto a Pietro Leopoldo di circoscriverne la validità a quei soli casi in cui fossero stati celebrati alla presenza di due testimoni e, se i contraenti erano minorenni, anche con l'intervento dei genitori o tutori[120].

Per gli uomini di chiesa, anche per i più tradizionalisti, il consenso paterno rappresentava ormai il requisito principale di validità. In caso di minore età, senza quel consenso gli sponsali non avevano valore legale. Pur restando ancorati alla difesa dell'onore sessuale femminile – su cui si erano fondate le norme canoniche in materia di seduzione – i vescovi toscani si preoccupavano anch'essi, al pari di Scipione de' Ricci e dei suoi collaboratori, di salvaguardare l'onore rango delle famiglie, subordinando le scelte dei figli alla volontà dei padri. Non solo. Quel che è più rilevante è che attribuissero al principe – e non alla Chiesa – l'autorità di intervenire sulla disciplina degli sponsali. Su questo punto non vi fu opposizione. Fu anche accolta la proposta di proibire i matrimoni fatti «tumultuariamente e per sorpresa», di fronte a parroci ignari: vale a dire quei matrimoni clandestini che il concilio di Trento non aveva voluto dichiarare nulli per rispetto della tradizione, lasciando aperta ai figli una via per sottrarsi all'autorità paterna. Prevalse forse, in questo caso, più che l'esigenza di difendere l'onore rango, la volontà di far rispettare la dignità del ruolo sacerdotale, seriamente compromessa dai matrimoni di sorpresa. La repressione del reato[121]

[120] Franceschi così concludeva: «Gli sponsali fatti senza questa solennità non sarebbero validi, non perché valide non debbono essere le promesse, o perché la fede data non si debba anche contro il disposto della legge in coscienza osservare, ma perché la legge presumerebbe che le promesse medesime non fossero fatte con quella deliberazione, e con quella pienezza di libertà, che è tanto necessaria in un contratto, che influisce sulla felicità di tutta la vita, e che così interessa lo Stato»; cfr. la già citata «Memoria dell'Illustriss. e Reverendiss. Monsig. Arcivescovo di Pisa», p. 493.

[121] La materia fu inserita nell'art. CIX del codice penale leopoldino, relativo alle trasgressioni di polizia. Cfr. D. ZULIANI, *La riforma penale*, II, pp. 610-615.

fu affidata alle nuove forze di polizia, che avrebbero proceduto celermente, per via «economica», evitando le lungaggini della procedura giudiziaria.

Il dissenso dei vescovi toscani si coagulò, invece, intorno alla questione degli impedimenti. Qui si toccava il potere della Chiesa di stabilire impedimenti al matrimonio e di dispensarne, che era stato riaffermato dal concilio di Trento, ma messo in discussione dal pensiero giurisdizionalista. Forti di una diffusa ostilità al sistema delle dispense dagli impedimenti, perché a pagamento, i giurisdizionalisti consideravano quel potere come una concessione fatta nei secoli precedenti dai principi cristiani alla Chiesa per motivi di opportunità. A questo proposito Scipione de' Ricci usò toni decisamente polemici nei confronti della curia romana, accusata di aver intrapreso «un traffico ignominioso» delle dispense[122]. Nella visione ricciana, che insisteva sulla natura esclusivamente spirituale della Chiesa, al potere secolare spettava esercitare diritti «non più *circa sacra*, ma *in sacra*, cioè su tutti gli aspetti della vita ecclesiastica e religiosa che avessero riflessi sociali», come, appunto, il matrimonio[123]. L'assemblea dei vescovi toscani non poteva condividere posizioni così radicali che riservavano al principe il diritto di dispensare dagli impedimenti. Adottò una linea intermedia che comunque riconosceva quel diritto, ma lo subordinava ad un preventivo accordo con l'autorità ecclesiastica.

Pietro Leopoldo, incline alla mediazione, a differenza del Ricci[124], accolse il consiglio dell'assemblea di entrare in trattative con la Chiesa di Roma. In materia di sponsali, invece, fece propria la proposta del sinodo di Pistoia. Con qualche anno di ritardo (il granduca era nel frattempo divenuto imperatore), il 9 novembre 1790 fu promulgata una legge che aboliva l'obbligazione a

[122] Citato in C. COGNETTI, *La riforma degli sponsali*, p. 336.

[123] M. ROSA, *Un momento del giansenismo toscano*, p. 230. Su questi temi si veda anche, dello stesso autore, *Giurisdizionalismo e riforma religiosa*, e ora *Settecento religioso*.

[124] B. BOCCHINI CAMAIANI, *Origine e poteri dell'autorità sovrana*, p. 49 in particolare. Sui complessi rapporti tra il Ricci e Pietro Leopoldo si veda anche M. VERGA, *Il vescovo e il principe*, pp. 2-47.

contrarre matrimonio. Restava la possibilità, per il partner abbandonato, di intentare un'azione civile per ottenere il risarcimento dei danni[125]. Non diversamente da quanto era accaduto nella Lombardia austriaca, ciò significava, di fatto, anche depenalizzare il reato di stupro con promessa: restava perseguibile solo lo stupro semplice, punito con una sanzione pecuniaria, analogamente a quanto era previsto in caso di rottura della promessa. I *dommages et intérêts* dell'esperienza francese avevano infine trionfato. Ma la legge ebbe breve durata. I tumulti popolari contro le riforme ecclesiastiche che scoppiarono tra il 1787 e il 1790 e la morte di Pietro Leopoldo nel febbraio del 1792 rinvigorirono le voci di dissenso all'interno delle gerarchie ecclesiastiche toscane.

Gli arcivescovi di Firenze, Pisa e Siena inviarono al nuovo sovrano Ferdinando III una petizione che chiedeva la revoca della legge sugli sponsali, rivendicando l'esclusiva competenza ecclesiastica in materia. Rispetto alle posizioni espresse in occasione dell'assemblea dei vescovi, la petizione rivelava un netto arretramento dell'episcopato toscano in difesa delle prerogative ecclesiastiche. La legge non fu in realtà revocata, ma modificata profondamente, nella direzione che a suo tempo aveva suggerito proprio l'arcivescovo di Pisa. La forza coattiva degli sponsali venne ripristinata, ad eccezione di quei casi in cui fossero stati contratti da minorenni (la minore età fu abbassata a vent'anni) senza il consenso paterno e la presenza di tre testimoni e non redatti per iscritto[126]. I requisiti di validità furono ancora più rigorosi di quelli proposti dal Franceschi.

A dare una risposta alle esigenze di certezza che gli ambienti ecclesiastici reclamavano da tempo fu comunque il potere secolare. Nonostante le opposizioni, Ferdinando III non rinunciò al diritto di legiferare in materia di sponsali.

[125] *Bandi e ordini*, XIV, n. CXXII. Cfr. C. COGNETTI, *La riforma degli sponsali*, pp. 344-345.

[126] C. COGNETTI, *La riforma degli sponsali*, pp. 345-348. La legge di Ferdinando III è del 30 gennaio 1793.

5. *La promessa al tempo di Scipione de' Ricci*

Torniamo a Scipione de' Ricci, principale ispiratore della legge leopoldina sugli sponsali. Prima di essere nominato vescovo di Pistoia e Prato, nel 1780, era stato vicario dell'arcivescovo di Firenze Francesco Gaetano Incontri tra il 1776 e il 1780. In quegli anni – come scrisse nelle sue *Memorie* – si trovò «involto in una moltiplicità d'affari spinosi e di qualche impegno», anche a causa dell'età avanzata di Incontri[127]. Una parte della sua attività fu dedicata al disbrigo delle cause matrimoniali che venivano discusse nel foro arcivescovile. Come si comportò nel giudicare le cause di promessa disattesa? Ricordo che questi furono gli anni immediatamente precedenti alla fase di intensa collaborazione col granduca Pietro Leopoldo che prese avvio intorno al 1780. Anni che probabilmente rappresentarono una sorta di laboratorio del successivo impegno riformatore. Su trenta cause giudicate tra il luglio 1776 e il marzo 1780 venti si conclusero con una sentenza di nullità degli sponsali[128], tre con un accordo tra le parti allo scioglimento della promessa data e altre tre senza sentenza. Solo in quattro casi Scipione de' Ricci giudicò che era stata scambiata una promessa valida e di conseguenza obbligò la coppia a celebrare il matrimonio[129].

Le sue decisioni non lasciano adito al dubbio: la promessa non ha più quel carattere vincolante che le era stato attribuito dal diritto canonico. Le promesse di cui giudica il Ricci non sono scambiate in segreto, ma sotto gli occhi di testimoni, che talvolta sono gli stessi parroci, la cui credibilità è fuori discussione; vengono ripetute più volte di fronte ad amici e parenti; spesso sono messe per iscritto; sono confermate dalla familiarità dei

[127] *Memorie di Scipione de' Ricci*, I, p. 21.

[128] Di cui 14 erano domande di riconoscimento degli sponsali (9 su istanza femminile) e 6 di nullità, direttamente o per via *iactatoria* (3 su istanza femminile).

[129] Di questi casi 3 erano domande di riconoscimento, tutte su istanza della donna, e 1 domanda di nullità da parte del partner maschile. Va ricordato che qui non era mai in gioco una gravidanza illegittima (su cui giudicava il tribunale secolare): ciò facilitava, senza dubbio, la decisione a favore dello scioglimento della promessa.

comportamenti tra i partner, di cui i vicini sono perfettamente a conoscenza. Capita anche che venga fissato il giorno delle nozze. Le prove, quindi, non mancano. Prove testimoniali e scritte, come richiesto dai fautori di un maggior controllo della Chiesa sugli sponsali. Ciononostante il vicario non sembra tenerne conto nel momento in cui dichiara, lapidariamente, «non constitisse, neque constare de sponsalibus per verba de futuro». Evidentemente bastava il rifiuto di uno dei partner a convolare a nozze, confermato nel corso del processo, a far desistere il giudice da ogni forma di coazione al matrimonio. Scipione de' Ricci era sensibile al problema: diversi anni più tardi, di fronte alle resistenze espresse dall'assemblea dei vescovi toscani di cui abbiamo parlato prima, avrebbe citato i famosi passi delle decretali dei papi Alessandro III e Lucio III, dove si suggeriva di ammonire piuttosto che costringere il partner renitente alle nozze[130]. Il timore dei matrimoni forzati fu una preoccupazione costantemente presente negli interventi del Ricci in materia di sponsali, che ritroviamo anche nel preambolo della legge leopoldina del 1790.

Ammettere la possibilità di cambiare idea, magari perché ci si era innamorati di un altro o di un'altra e non solo per i gravissimi motivi previsti dalla dottrina canonica, significava senza dubbio valorizzare il momento della scelta. Una scelta che doveva sì essere libera, ma non dai condizionamenti familiari. Anche i processi della diocesi fiorentina dimostrano chiaramente quanta importanza venisse accordata – dai giudici e dai parroci, oltre che dai fedeli – al consenso del padre o di chi ne faceva le veci. Senza quel consenso i parroci non procedevano alle pubblicazioni del matrimonio. Alle pressioni esercitate dalle famiglie soprattutto nei confronti delle figlie non si attribuiva, invece, grande valore. Si riconosceva il diritto, a chi doveva sborsare la dote, di ritardare le nozze delle ragazze in età da marito, a seconda delle disponibilità di denaro contante, e di influire, spesso perentoriamente,

[130] *Atti dell'Assemblea degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana tenuta in Firenze nell'anno 1787*, III, n. LXXXII, «Osservazioni dell'Illustriss. e Reverendiss. Monsig. Vescovo di Pistoia e Prato sulla Memoria intorno alla Legge riguardante gli sponsali presentata dall'Illustriss. e Reverendiss. Monsig. Arcivescovo di Pisa», p. 499.

sulla scelta del partner[131]. Sullo scorcio del Settecento il principio del consenso paterno era fortemente sostenuto dagli uomini di chiesa. In conclusione era consentito cambiare idea se padri e figli erano d'accordo. Ma ciò apriva, probabilmente, spazi di manovra per i figli.

La posizione di Scipione de' Ricci, pur rivelandosi, in occasione dell'assemblea dei vescovi toscani, minoritaria, non era certo isolata. Soffermiamoci su una lunga controversia durata quattro anni che, nonostante abbia poco a che fare col vicario di Firenze, ci consente di conoscere le motivazioni addotte dal giudice a favore della nullità degli sponsali. La vicenda processuale ha inizio nel 1773 quando una giovane di Campi, Maria Gesualda Palloni, orfana di entrambi i genitori, denuncia per diffamazione un suo compaesano, Giuseppe Scarlini, che pretende l'adempimento della promessa tra di loro scambiata. Non sappiamo nulla del loro ceto sociale, ma è presumibilmente medio-basso se tutti e due riescono ad ottenere il beneficio di povertà dalla curia, vale a dire l'esenzione dalle spese processuali. La sentenza in primo grado, emanata dall'arcivescovo in persona, Francesco Maria Incontri, nel gennaio del 1775, dà ragione allo Scarlini e obbliga Maria Gesualda a celebrare le nozze[132]. La causa va in appello di fronte al tribunale della Nunziatura: qui, il 26 febbraio 1777, gli sponsali vengono dichiarati nulli. Il caso dovette sollevare un certo scalpore se si giunse a chiedere all'auditore del Nunzio di motivare la propria sentenza. La motivazione fu data alle stampe, insieme alla risposta dell'avvocato della parte sconfitta, evidentemente per assicurarne la circolazione nell'ambiente dei giurisperiti[133].

[131] Si veda, ad esempio, il processo intentato da Giovanni del fu Angelo Bergelli contro Maria Caterina di Domenico Torrini, appartenente ad una famiglia di braccianti del Mugello, da cui risulta che il fratello maggiore di lei (che faceva le veci del padre, il quale «non s'impaccia più di nulla») la voleva dare in sposa ad un altro. La sentenza stabilì l'inesistenza degli sponsali tra Giovanni e Maria Caterina. Cfr. AAF, *CCM*, 83, n. 9, anni 1776-1777.

[132] AAF, *CCM*, 83, n. 3.

[133] ASF, *Tribunale della Nunziatura Apostolica*, 832, fascicolo Palloni e Scarlini. Non era consueto che le sentenze fossero motivate. Ma l'uso si stava diffondendo, sotto la spinta del riformismo illuminato: nel 1771 Pietro Leopoldo

Veniamo così a conoscenza delle argomentazioni usate per dimostrare la validità o nullità degli sponsali. Quello che abitualmente siamo costretti a intuire leggendo tra le righe delle carte processuali ci viene qui svelato in due lunghi documenti fitti di riferimenti dottrinali e giurisprudenziali. Anton Filippo Cecconi, avvocato di Giuseppe Scarlini, argomenta che a favore degli sponsali contratti dal suo assistito ci sono delle inoppugnabili prove dirette: vale a dire due scritte della promessa scambiata con Maria Gesualda. L'esistenza della prima, che in realtà era stata bruciata dalla ragazza quando decise di troncare il rapporto con lo Scarlini e quindi non risulta agli atti, è provata dalla confessione fatta da Maria Gesualda al padre Domenico dell'Olmo, uno dei cappellani curati della pieve di Santo Stefano in Campi: teste unico, ma, in quanto sacerdote, la sua deposizione poteva valere come prova piena, secondo l'interpretazione di alcuni giuristi. La seconda scritta, voluta da Giuseppe dopo che la prima era stata bruciata e prodotta agli atti, conteneva però una frase ambigua di mano di Maria Gesualda: «esendo forzata io mi sotto scrivo di fare tutto qello [sic] che dice il suddetto [Scarlini] io gesualda palloni mano propia [sic]». Secondo l'avvocato quella frase non significava che la ragazza non avesse dato il proprio consenso alla promessa, bensì che se fosse stata forzata, in sede giudiziaria, a mantenere la parola data, avrebbe acconsentito. Oltre alle prove scritte – indispensabili, a quest'epoca, per provare l'esistenza di una promessa – l'avvocato Cecconi ricorse al consueto armamentario di indizi e congetture che per secoli erano serviti ai partner abbandonati per giungere al matrimonio. La familiarità tra i giovani; le «lettere amatorie» scritte da Maria Gesualda a Giuseppe; i regali scambiatisi reciprocamente; la fama degli sponsali tra loro contratti. Infine, il tentativo di Maria Gesualda di sottrarsi all'impegno preso procurandosi una falsa scritta di sponsali contratti con un altro partner, precedente a quella con lo Scarlini.

aveva imposto ai giudici della Rota fiorentina, supremo tribunale civile, l'obbligo della motivazione. Cfr. G.P. MASSETTO, *Sentenza (dir. interm.)*, in *ED*, XLI, 1989, p. 1237. In quello stesso anno 1777 altre quattro sentenze su venticinque furono motivate. Non risultano sentenze motivate da Scipione de' Ricci, relative a cause matrimoniali, negli anni 1766-1775 in cui esercitò la carica di auditore della Nunziatura.

Tutta diversa l'interpretazione dell'auditore della Nunziatura. Della prima scritta non c'erano prove, perché le parole usate in proposito da Maria Gesualda («se è stata bruciata»), in occasione di un colloquio con il padre dell'Olmo, lasciavano «in *dubbio*, ed in una totale *incertezza* il fatto del bruciamento della scritta, e conseguentemente anche della di lei preesistenza». Quanto alla seconda, l'auditore Giuseppe Vernaccini interpretava la frase ambigua come mancanza del consenso della giovane, dal momento che il tribunale non avrebbe potuto forzarla a mantenere la promessa, se non ci fossero state prove della validità di quest'ultima. Le presunzioni erano liquidate rapidamente, in quanto «vaghe, incerte, ed imperfette». Amoreggiamenti e doni non erano stati reciproci: era lo Scarlini a importunare continuamente la ragazza per farla sua sposa. Le lettere scritte da Maria Gesualda dimostravano non sentimenti d'amore, bensì «un'irresoluzione e repugnanza a determinarsi di aderire a ciò che dimandava lo Scarlini». Scriveva Maria Gesualda:

«Sento nella vostra, che mi pressate sempre con dirmi *risolvi*, *risolvi*; si pena poco a risolvere, ma io ci conosco molto pregiudizio per tutti due, penso al fine, e credo che abbia a dare la balta al cervello, vorrei che ci trovassimo contenti una parte e l'altra, e non so che piega mi pigliare».

Ma la contestazione più dura era rivolta contro il ricorso troppo facile alla pubblica voce e fama, di cui l'auditore tendeva a diffidare perché il più delle volte si rivelava «insussistente e mendace». Dandone un'interpretazione assai restrittiva – del tutto inusuale nei processi matrimoniali, che alla fama ricorrevano ampiamente – la considerava attendibile solo quando veniva precisato da chi avesse avuto origine, perché poteva essere stata la parte avversa a mettere in giro una voce falsa.

In conclusione, «in difetto di una chiara e concludentissima prova», Vernaccini aveva giudicato inesistenti i pretesi sponsali. Anche il semplice dubbio bastava a favore dell'inesistenza, perché – e qui citava una decisione della Rota romana del 1746 – in gioco era la libertà di scegliere il proprio stato civile, di passare dal nubilato (la persona in causa era Maria Gesualda) alla vita coniugale. Non è certo un caso che, tra i testi dottrinali di riferimento, sia presente l'opera di Cristoforo Cosci: quel

De sponsalibus filiorum familias vota decisiva che tante novità aveva introdotto in tema di sponsali. Non ultima, la necessità di disporre di prove certissime, e non indiziarie, per giudicare l'esistenza di una promessa e quindi obbligare a celebrare il matrimonio. La libera scelta appare come il valore fondamentale da difendere, a patto che non confliggesse con le strategie familiari. I vari fascicoli processuali Palloni-Scarlini conservano le tracce delle pesanti pressioni familiari esercitate su Maria Gesualda affinché interrompesse la relazione con Giuseppe. Pur essendo orfana, c'erano i fratelli e la matrigna, con cui abitava, ad ostacolare i suoi progetti matrimoniali. I motivi restano oscuri, ma la dinamica dei fatti è chiara. Il curato Domenico dell'Olmo – figura centrale del processo – aveva deposto di aver una sera ricevuto la visita del fratello della giovane, che lo aveva pregato di intervenire perché non voleva più che Giuseppe Scarlini frequentasse Maria Gesualda. Il curato non si preoccupò di sapere quale fosse la volontà della ragazza, ma si limitò ad indagare se c'erano state promesse tra i due giovani. Di questo parlò sia con Maria Gesualda che con Giuseppe: lei dapprima negò, ma poi ammise l'esistenza di una scritta di sponsali, che era stata costretta a firmare su pressione di Giuseppe. Una scritta nulla, perché non consensuale. Giuseppe d'altro canto, forte di quella scritta, pretendeva che Maria Gesualda «non si potesse maritare senza di lui». Il curato dovette darsi un bel po' da fare per trovare un accordo (così depose: «siccome mi premeva mettere la pace fra queste due famiglie, nuovamente mi accinsi all'accomodamento per ovviare agli scandali che potevano nascere»), finché riuscì a convincere lo Scarlini a rinunciare alla ragazza. A questo punto, «per maggior cautela», suggerì ai due giovani di farsi fare dalla curia un decreto di scioglimento degli sponsali, «o' ci fossero, o' non ci fossero». Dell'Olmo avrebbe scritto la lettera di richiesta e Maria Gesualda si sarebbe sobbarcata le spese necessarie. Evidentemente in seguito Scarlini ruppe l'accordo e cominciò a reclamare l'adempimento della promessa.

Non c'è dubbio che Maria Gesualda aveva deciso già da tempo di conformarsi alla volontà familiare. Nessuna incertezza, da parte sua, emerge dagli incartamenti processuali. Tuttavia è

altrettanto chiaro che erano stati i fratelli e la matrigna a farle cambiare idea. Ciononostante nessuno pensò di interrogarla su questo punto, cruciale, della sua effettiva libertà di scelta: né l'arcivescovo, nella sua qualità di giudice di prima istanza, né l'auditore della Nunziatura. Nessuno si domandò il senso delle frasi accorate scritte a Giuseppe: il dramma di una giovane consapevole delle conseguenze che un gesto di ribellione avrebbe potuto avere, la difficoltà di trovare la propria strada senza rompere con la famiglia. Nessun esponente della gerarchia ecclesiastica – dai livelli più bassi fino a quelli più alti – si preoccupò di far affiorare i veri sentimenti della ragazza. A cominciare dal padre dell'Olmo, che pure ebbe un importante ruolo di mediazione nella fase iniziale della controversia. Ma i processi settecenteschi rivelano chiaramente che la funzione dei curati, che hanno ormai assunto un ruolo di primo piano come mediatori dei conflitti, era quella di sedare le controversie, ristabilire la pace, evitare lo scandalo: nei casi di conflittualità tra genitori e figli significava, quasi sempre, convincere i figli ad ubbidire ai genitori, soprattutto quando questi ultimi si opponevano alle scelte matrimoniali dei figli. Come avevano sostenuto sia Muscettola che Cosci, l'autorità ecclesiastica doveva dare una mano a quei genitori che volevano impedire il matrimonio del proprio figlio se c'erano motivi di disuguaglianza sociale. È vero che non è questo il caso di Palloni e Scarlini; è anche vero, però, che la disuguaglianza era spesso un pretesto di cui si servivano abili procuratori per ottenere lo scioglimento di sponsali contratti senza il consenso paterno. C'era insomma una certa tolleranza, da parte della Chiesa, quando si volevano impedire matrimoni che sfuggivano alle strategie parentali (a patto che i giovani, come Maria Gesualda, finissero per acconsentire). Non c'era invece tolleranza nei confronti dei matrimoni forzati, perché in questi casi il colpo inferto alla libertà di scelta era troppo duro e con effetti irreversibili.

A differenza dei loro colleghi di due secoli prima, i giudici del tardo Settecento difendevano innanzitutto l'armonia familiare. Se questa era stata faticosamente raggiunta dai diretti interessati, se Maria Gesualda aveva deciso di ubbidire ai fratelli e alla matrigna, non spettava a loro riaprire il conflitto, indagando

nel segreto delle anime. Per questa via i compiti dei giudici ne risultavano ridimensionati: la sfera della coscienza non apparteneva loro.

La vicenda processuale non si concluse con la sentenza della Nunziatura: con un accanimento inusuale per quel periodo, Scarlini si appellò nuovamente e ottenne che la causa, in terza istanza, fosse giudicata da tre assessori nominati col consenso delle parti. Gli assessori, nell'agosto 1777, confermarono la sentenza della Nunziatura e Scipione de' Ricci, allora vicario dell'arcivescovo di Firenze, non fece che rimettersi al loro voto[134]. Tre anni dopo Maria Gesualda si sposò, alla chetichella, con un altro giovane: non nella propria parrocchia, ma in quella di San Martino e senza aver precedentemente pubblicizzato il matrimonio con le consuete denunce[135]. Dopo tanto clamore, Maria Gesualda cercava di sottrarsi agli occhi altrui. In particolare, possiamo immaginare, agli occhi di Giuseppe Scarlini, la cui tenacia nel reclamare l'adempimento della promessa era stata senza dubbio straordinaria.

Il processo Scarlini-Palloni, svelandoci le motivazioni che indussero il giudice a dichiarare nulli gli sponsali contestati, rivela che le opinioni di Cristoforo Cosci non erano affatto isolate. La tendenza a non valersi delle prove indiziarie, fortemente auspicata dal giureconsulto chiusino, sfociava, inevitabilmente, in giudizi di nullità degli sponsali. Per questa via gli sponsali perdevano di fatto il loro carattere obbligante. Inoltre questo processo, insieme a molti altri dello stesso periodo, lascia intravedere dei mutamenti importanti nei riti di celebrazione della promessa. Rispetto a due secoli prima, è scomparso qualsiasi riferimento alle consuetudini locali che nel tocco della mano, nel bacio, nella rottura del bicchiere, nell'anello, ecc. individuavano i segni dello scambio di una promessa. Scarsi sono pure gli accenni a quei comportamenti che facevano immediatamente riconoscere, agli occhi di una comunità, il rapporto tra *sponsi*.

[134] AAF, *CCM*, 84, n. 13. Sul ruolo dei parroci come mediatori di conflitti cfr. L. ALLEGRA, *Il parroco*, in particolare pp. 930-931

[135] Le prime due denunce furono fatte dopo la celebrazione delle nozze e la terza fu dispensata. Cfr. AAF, *S. Stefano a Campi, Matrimoni, 1715-1841*.

Più che a gesti e comportamenti, si attribuisce importanza alle parole. La promessa, nel Settecento, non si esprime più attraverso un ricco linguaggio simbolico, ma si riduce alla forma verbale. Per maggior cautela le parole, oltre ad essere pronunciate di fronte a testimoni, sono messe per iscritto: non solo per ratificare, come nel passato, gli accordi patrimoniali tra le due famiglie (vale a dire l'entità e il modo di pagamento della dote), ma anche, precedentemente alle transazioni economiche, per documentare il reciproco impegno a contrarre il matrimonio. Non sempre, però, possiamo fidarci, soprattutto se non erano state redatte alla presenza di testimoni (solo in tal caso assumevano la veste di documento ufficiale, equivalente ad un atto notarile). Le scritte potevano infatti essere falsificate, come fece Giuseppe Lumachi, di Firenze, che un giorno «si cavò di tasca un foglio di carta bianca» e lo mostrò ad Elisabetta Fioravanti chiedendole di scriverci il suo nome in alto e all'incirca sei righe più in basso. Poi, all'insaputa della donna, riempì il resto del foglio con parole che esprimevano la reciproca promessa e in virtù di quella scritta pretese l'adempimento in tribunale. Ma la calligrafia di Elisabetta era assai incerta, mentre quella di Giuseppe molto precisa: non fu quindi difficile al perito svelare l'inganno[136].

La scomparsa dei riti consuetudinari – se fosse confermata anche da altre fonti[137] – dimostrerebbe la capacità di penetrazione delle norme tridentine anche su un terreno, quello della promessa, che era stato volutamente lasciato in mano alle tradizioni locali e familiari. Dopo quasi due secoli di severo controllo delle pratiche matrimoniali, da parte delle gerarchie ecclesiastiche, anche la promessa avrebbe finito con l'essere depurata della gestualità rituale per identificarsi con le parole *de futuro* che Pietro Lombardo aveva indicato nel lontano XII secolo. Non sembra, tuttavia, essere entrato nell'uso comune il termine di

[136] AAF, *CCM*, 84, n. 6, anno 1777.

[137] La conferma è necessaria perché non si può escludere che l'assenza di riferimenti ai gesti rituali fosse dovuta all'irrilevanza che questi hanno ormai assunto, come elementi probatori della promessa, nei processi del foro ecclesiastico.

«sponsali». I fedeli appartenenti ai ceti medio-bassi parlano sempre di promessa ed ignorano il significato di «sponsali»[138].

Ciò non significa che la promessa abbia perso di rilevanza. Resta un elemento di forte continuità col passato: tra il momento in cui veniva scambiata la promessa e la celebrazione del matrimonio poteva trascorrere un lungo periodo di tempo. Su questo punto, nodale ai fini del controllo della sessualità prematrimoniale, l'intervento della Chiesa post-tridentina non sembra aver riportato grande successo. Anzi, nel corso del Settecento la tendenza a ritardare il matrimonio che si afferma in Italia in molte aree urbane e rurali ripropone la questione con maggiore drammaticità. Nelle campagne toscane le donne si sposavano verso i 25 anni e gli uomini intorno ai 29-30 anni. La crescita demografica – a partire dalla metà del XVII secolo – imponeva difatti alle famiglie mezzadrili di ritrovare un equilibrio tra il numero delle bocche e le dimensioni del podere, ritardando il matrimonio di alcuni figli, obbligando gli altri a restare celibi o nubili: favorendo, insomma, la presenza di persone non coniugate in età adulta[139]. Per chi finalmente approdava alla meta agognata, mettere su casa era una gran fatica che, nei documenti settecenteschi, è chiaramente percepibile. Quando, al momento della promessa, si fissava la data delle future nozze, si prevedeva di frequente un anno o due di attesa: il tempo necessario per accumulare la dote[140]. Altre volte, invece, si era costretti a restare

[138] È quanto afferma, ad esempio, una tessitrice di lino dei sobborghi di Firenze, trentenne, nel 1775. Un'altra donna di venticinque anni, nubile, che «bada ai lavori della casa», della stessa località, pur non conoscendo il significato esatto, deduce che si tratta di promessa: «Io non so cosa voglia dire questa parola sponsali, che possino essere contratti tra un uomo, e una donna, come non volesse dire quando un uomo, e una donna si sono promessi tra loro di sposarsi. Noi altri non si può sapere la proprietà, e forza del termine, ma credo per me, che voglia dir questo». Entrambe erano state interrogate in qualità di testimoni. Cfr. AAF, *CCM*, 83, n. 4, Stefano Puccini *vs* Rosa di Stefano Pecori, anno 1775.

[139] M. DELLA PINA, *Gli insediamenti e la popolazione*; A. MENZIONE, *Composizione delle famiglie e matrimonio*; M. BARBAGLI, *Sistemi di formazione della famiglia*; M. BRESCHI - R. RETTAROLI, *La nuzialità in Toscana*.

[140] Non sappiamo se sia eccezionale il caso di Bartolomeo Galassi, bracciante al Galluzzo, nei sobborghi di Firenze, e Maria Maddalena Bellini, orfana di

sul vago perché non si poteva sapere quando sarebbero state sbrigate le faccende in sospeso. Ad esempio, nelle famiglie mezzadrili in cui più generazioni e più unità familiari coniugali vivevano sotto lo stesso tetto, le vedove che uscivano di casa pretendendo di riavere la loro dote in contanti creavano situazioni di grave difficoltà. Così il padre di Ancilla Lascialfari, mezzadro a San Lorenzo alle Croci, nei pressi di Vaglia, chiese tempo per decidere il matrimonio della figlia, perché voleva prima risolvere la questione della vedova che reclamava la sua dote[141]. Anche la preparazione del corredo poteva creare problemi. Non tanto per i capi personali e la biancheria di casa, quanto per il letto che proprio nel Settecento entra a far parte dei corredi femminili. Si trattava di un oggetto di grande significato, economico e simbolico. Per letto non si intendeva solo la struttura in legno, ma tutti gli accessori necessari per usarlo: il saccone ripieno di paglia, uno o più materassi (i migliori erano di lana), la coltrice di piume sovrapposta al materasso più in alto, i cuscini, e infine lenzuola e coperte[142]. Si trattava quindi di una spesa impegnativa: sempre il padre di Ancilla Lascialfari propose al pretendente sposo di accontentarsi del letto che avevano in casa, «raccomodato che fosse», per evitare di doverne comprare uno nuovo.

Nonostante le ripetute raccomandazioni di parroci e vescovi ad accorciare i tempi tra la promessa e le nozze, ancora sullo scorcio del Settecento la celebrazione del matrimonio era un evento atteso a lungo. Per chi apparteneva agli strati più popolari la formazione di una nuova famiglia era una faccenda seria e impegnativa, che richiedeva tempi lunghi. A nulla servirono le pene pecuniarie minacciate dalle costituzioni sinodali contro chi non si sposava entro un certo periodo di tempo dallo scambio

padre, che fissano il matrimonio tre anni più tardi, prevedendo un'ulteriore deroga di sei mesi. AAF, *CCM*, 86, n. 1, anno 1779.

[141] AAF, *CCM*, 84, n. 21, Angiolo del fu Giovanni Fontani *vs* Ancilla di Michele Lascialfari, anno 1778.

[142] P. Malanima, *Il lusso dei contadini*, pp. 11-20. Si veda anche R. Sarti, *Vita di casa*, pp. 45-46. Ai primi dell'Ottocento quasi la metà delle richieste di sussidi rivolte dai fiorentini alla congregazione di San Giovanni Battista riguardavano letti e lenzuola. Cfr. S.J. Woolf, *Porca miseria*, pp. 179 ss.

della promessa. Ma a ritardare i tempi del matrimonio c'erano anche altri motivi, che nelle carte processuali appaiono solo di sfuggita. Erano gli ostacoli frapposti non dalla famiglia d'origine, ma dai padroni dei poderi, se si trattava di mezzadri, o dai padroni di casa, se si trattava di serve e servitori. Nel migliore dei casi il matrimonio veniva rinviato; ma il più delle volte era impedito, sotto minaccia dell'espulsione dal podere o del licenziamento. Il controllo esercitato dal proprietario del podere sulla vita privata dei suoi mezzadri era presumibilmente aumentato nella fase di espansione demografica settecentesca, in cui la sovrabbondanza di manodopera aveva indebolito il potere contrattuale dei mezzadri. Anche i matrimoni dei servi dipendevano dalla volontà dei loro padroni[143]. Per potersi sposare c'era chi, come Cresci Masini, a servizio presso una famiglia fiorentina, aspettava la morte del proprio datore di lavoro, se costui era sufficientemente malandato da lasciar sperare in una fine rapida. Masini, che era continuamente assillato dalla sua promessa sposa, una vedova impaziente di concludere le nozze, aveva anche cercato di ottenere il permesso di contrarre un matrimonio segreto. La cosa gli era stata suggerita dalla sua partner, che col defunto marito (anch'egli servitore?) si era appunto sposata segretamente. Ma, a detta del parroco, era diventato difficilissimo ottenere la licenza del vescovo[144]. Siamo negli ultimi mesi del 1778: è del 1741 il provvedimento di Benedetto XIV sui matrimoni segreti, detti anche di coscienza, in cui si esortavano i vescovi a concedere la dispensa per celebrarli solo dopo accu-

[143] Cfr. A. ARRU, *Il servo*, pp. 99-100. Altrove, soprattutto in area tedesca, le autorità di governo giunsero a introdurre restrizioni legali al matrimonio dei servi, nel quadro dei provvedimenti contro i poveri. Rinvio a R. SARTI, *Vita di casa*, pp. 18-20.

[144] AAF, *CCM*, 86, n. 7, Teresa Vettori vedova Piombanti *vs* Cresci Masini, anni 1778-1779. Il padrone di Cresci non morì e lui continuò a prendere tempo. La sentenza stabilì l'inesistenza degli sponsali, nonostante fossero stati contratti in presenza del curato di San Pier Maggiore. Nel frattempo Cresci aveva anche denunciato Teresa al Commissario di quartiere, l'autorità di polizia preposta alla salvaguardia dell'ordine pubblico, perché lo importunava facendo chiassate perfino in casa del padrone. Nella letteratura normativa si accenna ai matrimoni segreti dei servi: si veda C. FLEURY, *Doveri dei padroni e dei domestici*, pp. 55-56. Ringrazio Raffaella Sarti per questa segnalazione.

rate indagini sui contraenti e sui motivi che li spingevano a sposarsi segretamente, oltre che a registrarli in libri da tenere rigorosamente sigillati. Sicuramente la bolla papale ebbe l'effetto di restringere le possibilità di ricorrere al matrimonio segreto. A quanto pare, solo molti decenni più tardi. Resta significativo il fatto che si potesse trattare di un espediente utilizzato (almeno fino alla seconda metà del Settecento) dal personale di servizio per sottrarsi ai divieti imposti dai padroni, e non solo dagli esponenti dell'*élite* che volevano unirsi a persone di ceto sociale inferiore.

Fin qui abbiamo visto che la promessa sembra essersi impoverita della sua gestualità simbolica per ridursi ad un'espressione verbale; ma continua senza dubbio a rappresentare una tappa importante che scandisce i tempi lunghi della costruzione di un matrimonio. Abbiamo anche notato che una parte dell'*élite* ecclesiastica – dentro e fuori i confini della Toscana – è decisamente contraria a ricorrere alle censure per obbligare alle nozze il partner renitente. Domandiamoci, a questo punto, che valore ha la promessa per i fedeli. Promessi sposi, parenti, amici e vicini la considerano ancora un impegno vincolante? Chi la contrae si sente obbligato a concludere le nozze? La sua rottura che conseguenze ha per i partner?

Va detto innanzitutto che il consenso paterno è diventato un requisito essenziale della promessa: per le femmine come per i maschi. Nel Settecento i giovani continuano a scambiarsi promesse tra di loro, senza coinvolgere immediatamente le rispettive famiglie, ma le considerano vincolanti se confermate dalla volontà dei padri o di chi ne fa le veci. Come nei secoli precedenti, le madri contano solo in assenza di altri membri di sesso maschile. La richiesta formale di una fanciulla in sposa continua ad essere fatta, per lo più, attraverso intermediari, scelti per l'amicizia che li lega alla famiglia della ragazza. Non è raro che i due giovani organizzino insieme le strategie più opportune per ottenere il consenso dei parenti di lei: l'iniziativa femminile può essere decisiva nella scelta dell'intermediario e del momento giusto per presentare la domanda di matrimonio. Dietro un'accentuata formalità esteriore si nasconde, talvolta,

l'attiva presenza di entrambi i giovani a tessere le fila dei loro progetti matrimoniali, che suscita consenso, non disapprovazione, da parte della comunità. Una tessitrice di trent'anni che abitava a Novoli, nei sobborghi di Firenze, testimoniò di aver detto queste parole alla sua amica che voleva sposare l'uomo al quale aveva promesso e non quello impostole dalla famiglia:

> «Se dunque tu gli hai promesso, basta che tu dica ai tuoi parenti che tu non vuoi il vedovo, perché tu hai promesso al Puccini, tu vedrai, che doppo tre o quattro volte che tu dirai le medesime cose si quieteranno. Gli ha toccare a te a far codesta parte, tu ci hai a star tu»[145].

Non è però detto che, una volta ottenuto il consenso paterno, non si potesse cambiare idea. Alcuni indizi ci consentono di percepire dei mutamenti nel modo di intendere la promessa da parte dei giovani e delle loro famiglie. Le scritte di parentado contengono talvolta una clausola importante: nel caso in cui uno dei partner decide di non concludere il matrimonio, è obbligato a pagare all'altro una somma di denaro in risarcimento del danno. Ben prima, quindi, della legge leopoldina sugli sponsali (del 1790), si prevede che, come qualsiasi altro contratto, si possa recedere dalla promessa data pagando una penale: «in pena dei danni, che ne potessero essere successi», come si legge in una scritta del 1773[146]. La somma è variabile: da una piccola cifra fino – ma è raro – all'equivalente della dote offerta dalla donna. La possibilità di cambiare idea – da parte di entrambi i partner – è quindi esplicitamente ammessa. Si sente però il bisogno di cautelarsi con un accordo privato sull'entità dell'eventuale risarcimento. La novità è rilevante. Per questa via il giudizio sullo scioglimento della promessa viene sottratto all'autorità ecclesiastica, cui spettava *de iure* verificare se i motivi addotti rientravano nella casistica prevista dal diritto canonico. L'eventuale scioglimento diventa una questione privata, risolta direttamente dai partner, senza bisogno di ricorrere al foro

[145] AAF, *CCM*, 83, n. 4, Stefano Puccini *vs* Rosa Pecori, anno 1775. Mancando qualsiasi prova della promessa, fu inevitabile che il giudice la dichiarasse inesistente.

[146] AAF, *CCM*, 85, n. 6, Maria Assunta del fu Giovanni Del Birga *vs* Giuseppe del fu Antonio Visibelli, anni 1777-1778.

giudiziario. Ciò non significa, però, che prevalga la scelta individuale: come avveniva nei secoli precedenti, la rottura di una promessa è spesso determinata dalle pressioni familiari. Anzi, l'accento tutto settecentesco posto sul principio del consenso paterno non fa che accrescere la subordinazione della scelta individuale a quella familiare. Resta – è vero – l'obbligo di mantenere la promessa nel foro della coscienza. La distinzione risulta chiara nelle parole di un appaltatore del macello di Empoli, trentenne, chiamato a testimoniare a favore di Giuseppe Visibelli che, dopo una lunga relazione, ufficializzata da una scritta di parentado, aveva lasciato la sua promessa sposa Maria Assunta Del Birga.

Discutendo con altri di questo fatto nella bottega di uno speziale di Empoli, «fu concluso – così depose l'appaltatore – dopo una lunga questione, che 'in coscienza' egli era obbligato a sposarla, et ancor io fui di questo sentimento. Ma 'per la giustizia del mondo' io sostenevo che non era obbligato tutte quelle volte che egli avesse pagato la somma di scudi cinquanta convenuta nella scritta, nel caso che egli non avesse voluto effettuare la promessa, e parve che gl'altri pure venissero nel mio sentimento»[147].

A cambiare idea sembra che fossero soprattutto gli uomini, almeno da quanto risulta dalle fonti processuali. Come nella storia d'amore tra Giuseppe e Maria Assunta (e a differenza di quanto avveniva nel Cinque e Seicento), erano in prevalenza le donne a reclamare il mantenimento della promessa al momento della rottura. Talvolta i partner agivano con una certa signorilità (e molto distacco), come il fornaio fiorentino Marco Betti che alla sua sposa, con la quale si era impegnato per iscritto a concludere il matrimonio entro un anno, così scrisse:

«Carissima Amicha

Sono con questi due versi a farvi sapere di nuovo che non più stiate al mio aspetto perché già son risoluto di non prendere altrimenti moglie ed avendo saputo da Ferdinando Nistri mio compagno ne medesimi forni che voi avete due occasioni di maritarvi perciò o' stimato bene [cancellato: che] di farvi sapere di novo che non stiate al mio aspetto e che attendiate a la migliore

[147] AAF, *CCM*, 85, n. 6.

occasione che vi si presenta perché o piacere che vi alloggiate bene e non altro occorrendomi resto di V.a di Casa Afez.mo ... Marcho Betti»[148].

Marco si preoccupava che la sua amica non perdesse delle buone occasioni di matrimonio. La donna, che si chiamava Giulia Folchi, non si accontentò delle sue premure e si rivolse al tribunale ecclesiastico. Forse si aspettava una ricompensa in denaro, come un'altra fiorentina che acconsentì a sciogliere gli sponsali solo dopo aver ricevuto dieci zecchini[149]. Va notato che si ricorreva alle vie legali allorché il partner stava per concludere il matrimonio con un'altra (o un altro), magari dopo mesi di separazione. Le querele settecentesche per promessa disattesa sono tutte accompagnate da una richiesta di inibizione al parroco di proseguire le denunce del matrimonio che il partner fedifrago si accingeva a celebrare con un altro/a. Si chiedeva insomma il mantenimento della promessa quando, in un certo senso, i giochi erano fatti ed erano ben poche le possibilità di riprendersi un partner che ormai aveva rivolto altrove le proprie mire. Tanto più che i giudici, come si è visto, erano inclini a dichiarare nulli i primi sponsali, piuttosto che i secondi. Se l'obiettivo matrimoniale era difficilmente perseguibile, era quindi per vendetta che ci si rivolgeva al foro giudiziario? Per mettere qualche ostacolo al normale svolgimento di un iter matrimoniale che non era più il proprio? Non c'è dubbio che mettere in moto un procedimento giudiziario per via inibitoria significava ritardare le nozze con la (o il) rivale. Forse non solo per vendetta, ma per ottenere un compenso in denaro in cambio della rinuncia al proseguimento del processo. Così se la parte convenuta aveva fretta e non voleva aspettare gli esiti processuali, era costretta a scendere a patti con la parte attrice, a trovare un accordo di tipo monetario che veniva in genere confermato da un decreto del giudice, mettendo così fine alla lite. Il ricorso al tribunale aveva quindi

[148] AAF, *CCM*, 84, n. 16, anno 1777. Il fascicolo contiene purtroppo pochissime carte: manca anche la querela, per cui ignoriamo se Marco avesse in realtà intenzione di sposare un'altra (in tal caso l'amica avrebbe presentato una domanda di inibizione delle denunce del matrimonio che lui voleva contrarre con la rivale). Il processo si interruppe rapidamente.

[149] AAF, *CCM*, 84, n. 19, anno 1778. Lo scioglimento fu ratificato da un decreto del tribunale.

la funzione di ottenere un patteggiamento con l'ex partner. Anche in questo caso si trattava di una composizione privata del conflitto, che il tribunale si limitava a ratificare. Di analoghe transazioni economiche restano numerose tracce anche nella diocesi di Siena del tardo Settecento, tanto da far ipotizzare un «uso ricattatorio delle promesse di matrimonio»[150].

In quest'ottica diventa più comprensibile il fatto che fossero soprattutto le donne a sporgere querela per promessa disattesa. Il risarcimento in denaro trovava la sua giustificazione nella perdita di occasioni matrimoniali per il sesso femminile. Come annotava il cancelliere della curia arcivescovile di Siena, registrando la composizione intervenuta tra due promessi sposi, l'uomo aveva sborsato una somma in denaro perché l'impegno che aveva preso con la partner poteva essere stato causa «che la medesima abbia perduta qualche altra occasione di maritarsi»[151].

In una visione della differenza sessuale in cui il destino femminile si identificava con la scelta matrimoniale (o, in alternativa, con quella conventuale), era evidente che la rottura degli sponsali veniva percepita come un danno alla reputazione femminile più che a quella maschile. L'uomo – è vero – aveva l'obbligo di mantenere la parola: chi non lo faceva perdeva di credibilità agli occhi della comunità[152]. Ma, sullo scorcio del secolo, quest'obbligo sembra che fosse interpretato con maggiore flessibilità. Il risarcimento in denaro – come si è visto nella testimonianza dell'appaltatore del macello di Empoli – consentiva al partner maschile di sottrarsi all'impegno preso, senza che la propria reputazione ne risultasse danneggiata. Alleggeriva, in un certo senso, il peso di una condizione maschile sovraccarica di doveri nei confronti dell'altro sesso. C'era anche chi, come un fornaio di Firenze di vent'anni, giustificava comunque il venir meno alla parola data, pur in assenza di risarcimenti: «Io so che gl'uomini, generalmente parlando, si mutano di un sentimento in tante

[150] O. Di Simplicio, *Peccato penitenza perdono*, pp. 272-275.

[151] *Ibidem*, p. 274 (anno 1783).

[152] Si vedano, in proposito, le osservazioni di S. Cavallo - S. Cerutti, *Onore femminile e controllo sociale*, p. 350.

maniere»[153]. Ma simili atteggiamenti non furono sempre tollerati. Una delle pochissime sentenze di Scipione de' Ricci che obbligarono il partner renitente a mantenere la promessa riguarda il caso di un garzone di fornaio (aveva lavorato anche insieme al fornaio ora ricordato) che, dopo aver contratto pubblicamente, di fronte a testimoni, gli sponsali con la cuoca di un patrizio fiorentino, cambiò idea, sembra per sposare una vedova. A scandalizzarsi della mancanza di parola fu prima di tutto il fornitore di vino del padrone della giovane, che insieme alla moglie aveva fatto da testimone agli sponsali. Fu lui a informare il patrizio fiorentino, che giudicò la cosa una «baronata»[154]. Nella riprovazione del comportamento maschile le differenze sociali non contano: ceti popolari ed *élite* si esprimono con gli stessi toni di dura condanna.

Quindi attraverso un accordo monetario – già previsto nella scritta di parentado oppure raggiunto nel corso dell'iter processuale – il promesso sposo poteva non tener fede alla parola data, senza risultarne compromesso. La quietanza rilasciata dalla giovane, con la quale dichiarava di rinunciare ad ulteriori pretese nei confronti del partner perché si era giunti ad un patteggiamento, aveva difatti lo scopo di reintegrare l'onore maschile[155]. La storia tra Maria Assunta Del Birga e Giuseppe Visibelli, cui abbiamo accennato poco prima, ci consente di capire, attraverso le deposizioni dei numerosi testimoni, quali fossero le reazioni di fronte alla rottura di una promessa e che giudizio venisse dato dei comportamenti maschili e femminili. La vicenda si svolge ad Empoli, un piccolo paese in cui tutti si conoscono[156], e vede coinvolte diciannove persone del luogo o dei dintorni, chiamate a testimoniare in tribunale. Tutti esclusivamente di sesso maschile: un fatto inconsueto, nelle cause

[153] AAF, *CCM*, 85, n. 1, Maria Rosa del fu Antonio Morandi *vs* Francesco Vangelisti, anni 1777-1778.

[154] AAF, *CCM*, 85, n. 1.

[155] ASF, *Camera e Auditore fiscale*, 2854, n. 31, supplica al granduca di Lucrezia Bonamici, s.d. [ma 1776].

[156] Empoli contava 2642 abitanti nel 1745 e 2795 nel 1781. Ringrazio Francesco Martelli per avermi gentilmente fornito questi dati.

matrimoniali. Il processo ha inizio nell'agosto del 1777 con la richiesta, da parte di Maria Assunta, di inibizione delle denunce del matrimonio che Giuseppe vorrebbe contrarre con un'altra donna; si conclude un anno dopo con la sentenza di Scipione de' Ricci che dà ragione a Maria Assunta e intima a Giuseppe di sposarla. Maria Assunta appartiene al ceto artigiano: è orfana di un barbiere, vive con un fratello che fa il conciatore di pelli, una sorella sarta e la madre che, come lei, è tessitrice di lino. Di Giuseppe sappiamo solo che «vive delle sue entrate», come precisa un suo amico, non ad Empoli bensì nella zona di Montelupo. Ma non sembra trattarsi di un caso di disuguaglianza sociale, dal momento che nessuno vi accenna. Anch'egli è orfano di padre: sostiene però di essere ancora soggetto all'autorità della madre. La loro relazione dura da almeno cinque anni ed è nota a tutto il paese. Nell'ottobre del 1773 viene anche stipulata una scritta di parentado, alla presenza della madre di Maria Assunta e di due testimoni. Lei offre una dote modesta di 300 scudi, di cui una metà in contanti e l'altra in oggetti di corredo. La scritta prevede che il matrimonio si debba celebrare entro un anno e mezzo; in caso contrario, il responsabile della rottura è tenuto a pagare una penale di 50 scudi. Le cose, invece, vanno diversamente: di nozze non si parla, ma neppure si giunge ad una esplicita rottura. Giuseppe trascina la relazione per le lunghe, finché, a quanto si dice, trova un partito migliore. Solo a questo punto la donna ricorre in tribunale.

La strategia difensiva messa in atto dal Visibelli e dal suo procuratore non punta a dimostrare la distanza sociale tra lui e Maria Assunta (solo in un secondo momento si tira in ballo la minaccia di diseredazione da parte della madre, ma resta un elemento marginale): tutto è invece giocato sul registro della cattiva reputazione di lei. Giuseppe riesce a farsi firmare da ben nove testimoni un attestato in cui Maria Assunta viene presentata come una persona «non di troppo buon nome». Il motivo principale è che «frequentemente, tanto di giorno, che di notte, ha ricevuto, e riceve giovani nella di lei casa, di qualunque condizione in aria da ganzi», vale a dire di amanti. In secondo luogo è «libera nel parlare di cose che poco convengono all'onestà». I costumi della ragazza sono passati al vaglio

nel corso degli interrogatori cui vengono sottoposti i firmatari dell'attestato. Ad eccezione di uno con più di cinquant'anni, sono tutti giovani uomini tra i ventitre e i trentatre anni. Di alcuni di loro conosciamo il mestiere: un fabbro, un magnano, un calzolaio, un sarto che fa anche il calzolaio, l'appaltatore e il subappaltatore del macello di Empoli. Molti hanno bottega o abitano nelle immediate vicinanze di casa Del Birga: sono perciò informati di tutto quello vi succede. Nessuno, tuttavia, conferma in pieno il contenuto del documento; solo due precisano di aver sentito dalla bocca della ragazza delle «parole disoneste» e uno di questi, l'appaltatore, che con Visibelli ha evidenti interessi di lavoro dato che quest'ultimo è suo garante, aggiunge di aver avuto con lei dei «toccamenti illeciti» in un periodo imprecisato, ma molto lontano nel tempo, risalente a prima della relazione con Giuseppe. Al di là di questi vaghissimi riferimenti a comportamenti ritenuti sconvenienti, tutti sostengono che Maria Assunta ha frequentato e conversato con giovani esclusivamente in casa sua, alla presenza dei suoi familiari e in compagnia di Giuseppe. Anche in un paese di piccole dimensioni le «conversazioni» sono diventate una forma di sociabilità assai diffusa tra i giovani. Nessuno se ne scandalizza finché restano circoscritte all'ambiente domestico. Maria Assunta, quindi, non può essere incolpata di aver dato scandalo. Anzi, tutti riconoscono che nel tempo in cui stava con Giuseppe era «riservatissima» e non è mai stata vista, fuori di casa, con altri uomini. La ritiratezza tanto predicata dal padre Segneri era qui effettivamente realizzata, ma verso l'esterno, su imposizione di un fidanzato troppo esigente e non, come avrebbe voluto il gesuita, per evitare un'eccessiva promiscuità nella coppia sia prima che dopo un ufficiale contratto di sponsali.

I testimoni addotti dalla ragazza aggiungono dell'altro sui rapporti intrattenuti tra i due promessi sposi, insistendo, come è ovvio, sul tasto della familiarità: «Per familiarità intendo io – così deponeva un vicino dei Del Birga, di venticinque anni – che egli la trattasse senza suggezione, e senza il minimo riguardo, e come se fosse stato suo marito, perché molte volte la prendeva, e la conduceva a spasso sola particolarmente in tempo di notte». E aggiungeva che Visibelli «comandava a bacchetta nella di lei

casa», le proibiva di uscire senza di lui (le aveva anche impedito di andare a teatro) e di affacciarsi alle finestre al tempo delle feste primaverili, quando cantavano i maggiaioli. Non solo, quindi, i loro comportamenti rivelavano una familiarità tipica dei rapporti tra marito e moglie; in più Visibelli avanzava delle pretese di possesso esclusivo nei confronti della partner, costretta a restar chiusa tra le mura domestiche, che andavano ben oltre i diritti riconosciuti ai mariti. Possesso anche sul corpo della donna? Mancano riferimenti espliciti ai rapporti sessuali tra Giuseppe e Maria Assunta. La cosa, come abbiamo già notato, non aveva più alcuna rilevanza ai fini processuali. Interessa a noi per capire la percezione che si aveva dello scandalo sullo scorcio del secolo. Un altro teste della ragazza, un contadino della famiglia Visibelli, aveva deposto di aver portato nell'agosto del 1776 in casa di lei, nella sua camera, su ordine di Giuseppe, un letto che «doveva servire per dormirci tutte le volte che andava in casa Maria Assunta Del Birga sua futura sposa, come infatti faceva spessissimo, e si faceva accompagniare da me, e quelle poche volte che non ci dormiva, mi faceva stare a fare guardia, acciò osservasse se alcuno ardiva d'entrare in casa della sua sposa». Nonostante il trasporto fosse avvenuto di notte, molti empolesi sapevano del letto che Visibelli teneva a casa Del Birga. Ma quasi tutti evitarono di rispondere alla domanda sui rapporti sessuali tra i due. Secondo il contadino molti sapevano che in quel letto ci dormivano insieme, ma questa indiscrezione non trapelò dalle carte giudiziarie. Come abbiamo già avuto modo di osservare, di sesso non si parla più liberamente nei processi del foro ecclesiastico.

Che cosa allora faceva scandalo della storia d'amore tra Maria Assunta e Giuseppe? Non il letto fatto portare nottetempo da Giuseppe in casa di lei; né i comportamenti familiari tra i due; né, forse, le eccessive pretese del 'quasi' marito. Certo un sarto venticinquenne si era scandalizzato a vederli da soli alla finestra di una stanza al primo piano – lui «in maniche di camicia e senza corpetto» – mentre la madre e la sorella di Maria Assunta stavano al piano di sotto. Dei rischi che correvano i giovani nell'amoreggiare erano tutti consapevoli: «So per esperienza – riferì il ministro (che svolgeva funzioni direttive e di controllo) di

una bottega di conciatori di cuoio – che quando i giovani vanno dalle ragazze non ci vanno per dire il Rosario». Ma l'importante era che la storia si concludesse col matrimonio. Ascoltiamo quel che ne pensavano due testimoni chiamati a deporre da Maria Assunta. Il ministro che lavorava in una bottega vicino alla casa Del Birga, si espresse con queste parole:

«Crebbe più che mai il mormorio [dei vicini] per la lunga dilazione, e se il Sig. Visibelli avesse sposata la Maria Assunta Del Birga tutti si sarebbero quietati. Ma vedutosi che dopo una pratica così lunga, l'ha egli lasciata, questa cosa ha dato più motivo di dire».

Un conciatore di pelli di quarantun'anni, pisano, ma da quattro anni trasferitosi ad Empoli, spiegò:

«Prima il popolo diceva se tra loro fanno del male, verrà il tempo che la sposerà, e sarà finito ogni cosa; ma presentemente [lei] non ha più questa coperta, e per conseguenza ci ha messo molto del suo onore».

Un altro teste, di trentatre anni, dichiarò di non essersi mai scandalizzato perché sapeva della scritta di matrimonio: «sull'idea che lo sposo dopo fatta la scritta può trattare la sua sposa senza dare scandalo, almeno così mi detta la mia capacità».

Nella percezione dello scandalo non sembrano esserci grandi novità rispetto a due secoli prima. L'intimità e la familiarità tra promessi sposi erano ancora tollerate, a patto che si giungesse alle nozze. Il progetto matrimoniale era una «coperta» – l'espressione è particolarmente efficace – che teneva la donna al riparo da qualsiasi insinuazione sul suo conto, la proteggeva da qualsiasi attacco alla propria onorabilità. Anche i parroci – e la cosa è rilevante – condividevano la stessa tolleranza espressa dai loro fedeli. Il curato di Maria Assunta così depose per iscritto: «... per quante diligenze io abbia usate e adoperate acciò si troncasse questo scandolo, il detto Visibelli ha ingannato tutti noi curati, ma in specie me infrascritto, con dire esso Visibelli che quanto prima averebbe sposato, e dato l'anello matrimoniale alla detta Maria Assunta Del Birga». Anche il curato di Staffoli, nella diocesi di San Miniato, si espresse con parole simili, in occasione di un'analoga storia d'amore terminata con l'abbandono da parte di lui: «Io sopportai questo scandolo nel popolo perché

credevo che una volta dovesse terminare con sposarla»[157]. I parroci, insomma, pur registrando come scandalose le lunghe e assidue frequentazioni tra promessi sposi, erano in realtà disposti ad aspettare anni affinché si giungesse al matrimonio, senza ricorrere a misure repressive e senza denunciare il fatto alle autorità superiori. La campagna contro la promiscuità giovanile lanciata da chierici e laici a partire dallo scorcio del Seicento non sembra aver avuto grande successo. Il clero secolare non sempre interveniva per accelerare i tempi del matrimonio, come suggerivano ripetutamente i trattati di teologia morale e le costituzioni sinodali di molte diocesi, ma spesso subiva i tempi lunghi imposti dalla coppia e dalle loro famiglie, se non addirittura da uno solo dei partner. Perché – come spiegava un teste per giustificare il non intervento dei curati nella storia tra Maria Assunta e Giuseppe – «sempre si diceva che questo altro mese al più lungo si sposavano». La stessa tolleranza – vale la pena di osservarlo – accomunava parroci e fedeli nei confronti di quei rapporti di concubinato di lunga durata che facilmente venivano scambiati per regolari convivenze matrimoniali[158].

La promessa, quindi, continuava a legittimare i rapporti intimi e familiari della coppia. C'è un'evidente contraddizione tra il perdurare di questa mentalità e l'apparire di un modo meno obbligante di intendere la promessa. Se gli sponsali potevano essere sciolti in cambio di un risarcimento in denaro, era inevitabile che lo sbocco matrimoniale potesse più facilmente svanire. Con quali conseguenze sulla reputazione della donna abbandonata? Maria Assunta avrebbe trovato un altro marito dopo la lunga e intima relazione avuta con Giuseppe? Le risposte

[157] AAF, *CCM*, 85, n. 4, Luisa del fu Gio. Battista Vangi *vs* Francesco Maria Lami, anni 1778-1780. È una causa d'appello proveniente dalla diocesi di San Miniato, che si conclude con la rinuncia di Luisa a proseguire il processo d'appello.

[158] AAF, *CCM*, 84, n. 15. Ma anche dopo aver scoperto che la sua popolana Sestilia Casini aveva vissuto in concubinato per ben diciassette anni, il giudizio del parroco non mutò: «[Sestilia Casini] è stata sempre una donna onestissima, e mai mi è stato riferito, che abbia praticato, o pratichi con nessuno». Sulle resistenze del clero ha richiamato l'attenzione A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, pp. 657-658.

non sono affatto univoche e non rivelano schieramenti di parte. I testimoni a favore di Giuseppe (che rispondono alle domande poste dalla parte avversa) non sono tutti d'accordo nel negare che il comportamento maschile abbia potuto danneggiare la donna, come ci aspetteremmo di sentire. Il cugino di Visibelli, trentenne, quindi non anziano, dichiarò senza mezzi termini: «Secondo il mio giudizio credo che la Del Birga difficilmente possa trovare da maritarsi, né io certo la prenderei, giacché per il paese dicevasi che il Visibelli frequentava la di lei casa tanto di giorno, che di notte». Anche l'appaltatore del macello, che abbiamo visto parteggiare chiaramente per il suo amico, fu costretto ad ammettere che lei avrebbe avuto qualche difficoltà a sposarsi. Solo tre giovani tra i ventiquattro e i ventisette anni – su nove testimoni[159] – scagionarono Visibelli da qualsiasi responsabilità di diffamazione. Il sarto-calzolaio dichiarò: «... per quello che ho veduto, ed ho saputo io, non ho visto, né saputo cose, che possino averla diffamata, né disonorata». Il subappaltatore del macello, pur riconoscendo che la relazione con Visibelli aveva arrecato a Maria Assunta «dello svantaggio», non seppe invece che dire a proposito dell'eventuale difficoltà a trovar marito. D'altra parte, neppure i testimoni addotti da Maria Assunta furono concordi nel giudicare irrimediabilmente compromessa la reputazione della ragazza. Uno «spianatore di cuoio», di venticinque anni, disse esplicitamente di non considerarla disonorata e precisò: «Siccome io credo che la Del Birga sia un'onesta ragazza così credo ancora che ella possa trovare delle occasioni con chi accasarsi, tantopiù che oggigiorno trovano partito anche quelle che non sono tali». Un altro rincarò la dose a proposito dello stereotipo, ormai considerato stantio, secondo il quale solo le giovani onorate trovavano marito: «... vedo che delle donne se ne maritano d'ogni qualità». La maggior parte, però, riconosceva che per lei sarebbe stato più difficile sposarsi con uno del suo stesso *status*: avrebbe dovuto sborsare una dote elevata per trovare tutt'al più uno «scapato», ma non un «giovine di giudizio». Solo il ministro della bottega di

[159] I testimoni erano in realtà dieci, ma uno di loro (che non aveva firmato l'attestato) fu interrogato su un evento marginale e sulle questioni più importanti rispose di non essere a conoscenza dei fatti.

conciatori di cuoio si espresse senza mezzi termini sulla perdita d'onore di Maria Assunta, che lui, personalmente, non avrebbe mai accettato in moglie.

Vi sono quindi forti discordanze nel valutare le conseguenze della rottura della promessa per la donna rimasta – come si esprime un teste sintetizzando efficacemente l'iter delle relazioni d'amore – «senza damo, senza sposo, e senza marito». I più ammettono una diminuzione dell'onore femminile in conseguenza del fallimento del progetto matrimoniale – la «coperta» di cui parlava il conciatore. Non tutti però al punto da rendere difficile le nozze con un altro partner. Anzi, come spiegava il fabbro di ventisei anni, il risarcimento in denaro che – stando a questa deposizione – Visibelli voleva offrire alla ragazza (200 scudi contro i 50 previsti nella scritta di parentado), le aveva già fatto trovare un possibile pretendente. Maria Assunta, invece, non accettò e continuò la sua battaglia giudiziaria per ottenere di farsi sposare dal suo Giuseppe. Non è possibile ridurre ad un comune denominatore le molteplici opinioni che emergono dalle carte processuali. In un periodo di forti mutamenti sul piano del costume le interpretazioni che si davano della vicenda Del Birga-Visibelli non potevano che essere discordanti. Tuttavia appare chiara la tendenza a giudicare con una certa flessibilità la rottura di una promessa (ricordo che in questi casi non si trattava mai di ragazze rimaste incinte): un evento che disturba il consueto iter matrimoniale e quindi è sentito come un tradimento, ma non un atto irreparabile, sicuramente non per l'onore maschile.

Bisogna tener conto che i testimoni chiamati in giudizio erano tutti di sesso maschile e per lo più giovani: si può presumere che fossero maggiormente disposti a considerare la promessa meno vincolante e quindi la sua rottura meno compromettente, soprattutto per il partner maschile: non è forse un caso che nessuno abbia avuto toni duri nei confronti di Visibelli per non essere stato un uomo di parola. Come abbiamo già avuto occasione di osservare, proprio nel corso del XVIII secolo si registra un fenomeno di progressiva deresponsabilizzazione del sesso maschile nei confronti della partner e degli eventuali figli nati al di fuori del vincolo coniugale. In questo clima – imposto,

è vero, dalla cultura 'alta' e non sappiamo quanto radicato tra gli altri ceti, ma comunque con conseguenze rilevanti sul piano normativo – le relazioni tra i sessi subirono probabilmente delle modificazioni. È facile immaginare che i partner di sesso maschile si siano sentiti legittimati a vivere le loro storie d'amore con minore preoccupazione per gli esiti, dato che, dal punto di vista giudiziario, rischiavano molto meno.

Scipione de' Ricci, tuttavia, emise una sentenza in cui si ordinava a Giuseppe Visibelli di celebrare il matrimonio con Maria Assunta Del Birga. Perché? Cosa c'era di diverso in questa vicenda rispetto alle altre? Il giudice era venuto a conoscenza di fatti che a noi restano ignoti? Oppure aveva voluto dare una sentenza esemplare in un caso che tanto aveva fatto discutere gli abitanti di Empoli? Forse allo scopo di risarcire dello scacco subìto la ragazza che per anni aveva pazientemente e fedelmente atteso il matrimonio e, insieme a lei, i curati che avevano tollerato troppo a lungo fidandosi delle buone intenzioni del Visibelli? Certo l'offesa al clero – un clero ancora troppo in sintonia con la sensibilità dei fedeli – poteva giustificare l'esemplarità della sentenza in un uomo come Scipione de' Ricci, che progettava un rinnovamento della Chiesa proprio sulla base di un ruolo forte del clero secolare. Ma è inutile azzardare troppe ipotesi. Come accade spesso, le dinamiche processuali possono restare oscure, impedendoci di afferrare il bandolo della matassa.

Tentiamo ora di ricomporre il quadro di un Settecento percorso da forti mutamenti sul piano dei rapporti tra i sessi e dei diritti che li regolano. Abbiamo accumulato numerosi indizi di una sociabilità giovanile fortemente promiscua, libera di aprirsi a luoghi e forme conviviali prima sconosciute ai ceti più popolari. A dispetto delle veementi accuse lanciate da confessori e moralisti, giovanotti e ragazze hanno molte occasioni di frequentarsi, bere insieme, giocare a carte, andare a teatro, in cui l'amicizia può facilmente trasformarsi in un rapporto più intimo – in quel «fare all'amore» visto con tanto sospetto da chierici e laici – senza che abbiano necessariamente progetti matrimoniali. Le ragazze dei ceti bassi godono di una libertà di movimento che è in evidente contraddizione con le raccomandazioni alla ritiratezza ossessivamente presenti nei trattati dei moralisti. Imitano

comportamenti dell'*élite* e seguono la moda: si truccano, si arricciano i capelli, si vestono lasciando scoperti seni e braccia, accorciano gli abiti fino alla metà del polpaccio[160]. Naturalmente i contemporanei esagerano nell'attribuire alla moda del tempo usi considerati immorali che, in realtà, erano diffusi da lunga data, come il trucco, di origine antichissima ma generalizzatosi a partire dal Trecento, e le ampie scollature che già avevano attirato le invettive di Dante. Più recente (dalla metà del Seicento) è invece l'abitudine di scoprire le braccia fino al gomito e di lasciar intravedere fugacemente le gambe, che fino alla prima guerra mondiale sono rimaste comunque ben nascoste[161]. È tuttavia fuor di dubbio che, nel corso del XVIII secolo, anche l'abbigliamento dei ceti medio-bassi si è modificato secondo i canoni della moda francese, in particolare alleggerendo i tessuti e introducendo colori chiari[162].

Ma a preoccupare i ceti dirigenti è soprattutto la promiscuità delle ragazze del popolo con i giovani rampolli di famiglie medio-alte che rischiano di restare impigliati nelle maglie troppo strette della normativa canonica sul reato di stupro. Si può presumere che la libertà dei comportamenti femminili unita alla necessità, da parte dei ceti più elevati, di ridurre considerevolmente il numero dei figli da avviare al matrimonio, sia stata effettivamente percepita come un pericolo per le strategie familiari e l'ordine sociale, di cui sia i poteri secolari che le autorità ecclesiastiche furono costretti a occuparsi. Si spiega così la forte collaborazione che caratterizza i rapporti tra Stati e Chiesa nella lotta contro i matrimoni disuguali, da cui hanno origine le nuove leggi sullo stupro e sugli sponsali. La disuguaglianza diventa un'arma che consente di sciogliere, sotto il controllo dei tribunali ecclesiastici, promesse scambiate da focosi innamorati al di fuori delle consuete strategie familiari.

160 C. Cosci, *De sponsalibus*, votum VII, nn. 156-157, p. 143. La voce *Femina* della *Prompta bibliotheca* di Lucio Ferraris dedica ampio spazio a questi temi e cita un editto di Innocenzo XI che dava ai vescovi il potere di scomunicare le donne che esibivano braccia e seni scoperti.

161 R. Levi Pisetzki, *Moda e costume*, pp. 957 ss.

162 R. Sarti, *Vita di casa*, pp. 237-242. Per le campagne toscane si veda P. Malanima, *Il lusso dei contadini*, pp. 141-146, 158-163.

Più che la disuguaglianza, è in realtà l'*amour-passion* a scatenare le reazioni dei padri di famiglia e degli uomini di chiesa, preoccupati gli uni di vedersi sfuggire dalle mani il controllo sulla formazione del vincolo coniugale, gli altri del dilagare di comportamenti peccaminosi. Con il pretesto della disuguaglianza – nelle aule dei tribunali le differenze sociali vengono artificiosamente accresciute – le autorità ecclesiastiche si allineano coi poteri secolari nel tentativo di mantenere sotto controllo il momento della promessa, concedendo ai padri di famiglia il diritto di rivolgersi al foro ecclesiastico per ottenere lo scioglimento degli sponsali indegni contratti dai propri figli (se minorenni), vale a dire in opposizione alla volontà familiare. Quel consenso paterno che era stato negato dal concilio di Trento come condizione di validità del matrimonio diventa, di fatto, condizione di validità della promessa. Insieme alla certezza delle prove: non bastano le promesse scambiate in segreto, nel furore della passione, ma si esigono documenti scritti o la presenza di testimoni. Diventa insomma più difficile reclamare in giudizio l'adempimento della promessa.

Tuttavia la soluzione che tende a prevalere – tra i laici come tra i chierici – è un'altra: per evitare che i figli sfuggano al controllo familiare, la promessa deve perdere quel carattere vincolante che impone la celebrazione del matrimonio. Prima di tutto se si tratta di unioni tra giovani di ceto diverso, ma anche – segno, questo, di un mutamento profondo nella concezione del matrimonio – se uno dei due cambia idea. L'odio che può insorgere tra i partner – oggi diremmo l'incompatibilità di carattere – diventa, secondo Cristoforo Cosci, un giusto motivo di scioglimento degli sponsali (oltre che della separazione tra i coniugi). Non solo. I fidanzati stessi si cautelano dall'eventuale cambiamento d'idea del partner prevedendo il pagamento di una penale per chi rompe la promessa[163]. Ciò significa sottrarre

[163] Anche nel principato svizzero di Neuchâtel, di confessione protestante, nel corso del XVIII secolo si affermò la tendenza a sciogliere la promessa se uno dei partner mostrava avversione nei confronti dell'altro. Analogamente si diffuse l'uso di includere, nei contratti di sponsali, la penale da far pagare a chi rompeva l'accordo unilateralmente; cfr. J.R. WATT, *The Making of Modern Marriage*, pp. 206-210.

gli sponsali all'ambito di giurisdizione della Chiesa: la soluzione del conflitto non è più demandata al foro ecclesiastico, ma affidata alle transazioni economiche private. Non sappiamo quanti di questi patteggiamenti siano stati raggiunti su iniziativa della donna che reclamava la rottura. Era consentito ad entrambi i partner cambiare idea oppure, di fatto, solo all'uomo, in cambio di una somma di denaro che assomigliava alla dote prevista dal diritto canonico nel caso in cui non fosse stata possibile la soluzione matrimoniale? Le fonti giudiziarie farebbero propendere per questa seconda ipotesi. La rottura continuava difatti ad essere percepita come pregiudizievole soprattutto alla donna, che non solo perdeva un'opportunità matrimoniale, ma vedeva sminuire la propria appetibilità sul mercato matrimoniale per il sospetto che non fosse più vergine. Non mancavano, tuttavia, voci favorevoli alla libertà di scelta femminile[164]. Quel che è certo è che i giudici raramente riconoscevano la validità delle promesse e, comunque, evitavano di ricorrere alle censure ecclesiastiche per costringere alle nozze il partner renitente. La promessa, di fatto, nella seconda metà del Settecento non è più vincolante, anche se per i fedeli mantiene il significato di impegno che scandisce i tempi lunghi di formazione del matrimonio. Saranno però i poteri secolari – in Lombardia e in Toscana – ad abolire, *de iure*, l'obbligazione a contrarre matrimonio e ad introdurre, sull'esempio francese, l'azione civile di risarcimento per danni.

Neppure in caso di deflorazione la promessa obbliga al matrimonio. Anche se solo nel regno di Napoli si giunse alla depenalizzazione del reato di stupro preceduto da promessa, le leggi promulgate da alcuni stati italiani – dopo l'esempio dato dalla Roma dei papi – si fondano sullo stesso concetto di responsabilità penale della donna, che modifica profondamente una secolare

[164] Francesco Bergellini di San Leonardo in Arcetri, nei dintorni di Firenze, così scriveva alla sua amica Margherita Grossi: «Carissima amica, sono con questi due versi a secchare la vostra quiete e la vostra pace. Vi dirò che voi parlate libera se volete me o uno altro e spiegatevi bene. Se volete me io non mi ritiro, perché è una cosa bene giusta e di dovere e lo sapete anchora voi. Se poi volete un altro [parole cancellate nel testo] un altro [sic], pigliatelo che io non vi posso proibire sta in vostra libertà ...». AAF, *CCM*, 82, n. 1, Margherita Grossi *vs* Francesco Bargellini, anno 1774.

tradizione giuridica di tutela del sesso femminile. Si assiste così ad un capovolgimento del principio di minore imputabilità – e punibilità – della donna, che nella *infirmitas sexus* (mutuata pretestuosamente dal diritto romano) trovava il suo fondamento: l'inferiorità, nel corpo e nella mente, rendeva il sesso femminile incapace di essere pienamente imputabile[165]. Ma ciò non si traduce in una maggiore uguaglianza tra i sessi, considerati parimenti responsabili di una relazione sessuale extramatrimoniale. Si traduce, invece, in una colpevolizzazione della donna, alla quale non si poteva attribuire il diritto di far uso del proprio corpo, ma solo di venderlo in quanto meretrice. L'immagine della donna si trasforma così da vittima a seduttrice esperta e infida (secondo il *topos* consueto di Eva tentatrice), che sfrutta tutte le sue arti per incastrare giovanotti innocenti. Tra Sette e Ottocento le aule dei tribunali presentano – come ha scritto un illustre esponente della penalistica liberale, Francesco Carrara – «lo scandaloso ritmo delle più oscene contumelie lanciate dal giovane contro la dolente; e di sacrileghi tentativi d'infamarla mediante compre testimonianze; le quali erano bruttissimo contrasto con le nozze che poscia tenevano dietro alla sentenza condennatoria»[166]. Il pensiero giuridico aveva fatto dell'onestà della donna – cioè della qualità della vittima – un elemento essenziale per la stessa sussistenza del reato; ma ne aveva anche affermato la presunzione, in assenza di prove contrarie, attenuando almeno in parte la contraddizione insita nella natura di un *crimen* definito dalla condizione della vittima[167]. Ora il principio della presunzione viene di fatto cancellato, nel momento in cui si ammettono prove indiziarie solo per dimostrare la disonestà della vittima, non la sua onestà. Già reato di difficile prova, lo stupro diventa difficilmente perseguibile se il ricorso alle congetture opera esclusivamente a favore di chi lo ha commesso. La depenalizzazione passa anche attraverso vie

[165] M. GRAZIOSI, *Women and Criminal Law*.

[166] F. CARRARA, *Programma del corso di Diritto Criminale*, II, p. 234, citato in D. PECCIANTI, *Inconvenienti della repressione dello stupro*, p. 500, nota 102.

[167] Si vedano, a proposito di violenza sessuale, le osservazioni di I. ROSONI, *Violenza (dir. interm.)*, in *ED*, XLVI, 1993, pp. 851-855.

più tortuose, che ostacolano l'accertamento del reato. Ma anche una volta accertati sia la deflorazione che la promessa, la linea che tende a prevalere tra giuristi e pratici (anche se non tra i legislatori) è quella di non costringere il seduttore al matrimonio, bensì di imporre una pena pecuniaria che risarcisca la vittima del danno subìto. Una linea che – è bene ricordarlo – la Francia aveva già adottato da almeno un secolo[168].

In conclusione il matrimonio non è più considerato l'esito obbligato di una promessa. Si fa strada il riconoscimento che uno dei partner possa sciogliere la promessa perché i suoi sentimenti nei confronti dell'altro sono mutati: per motivi interiori, quindi, che non possono essere sottoposti alla valutazione di un giudice. Ne consegue che lo scioglimento è una decisione che spetta al singolo e il partner abbandonato non può adire le vie legali se non per ottenere il risarcimento dei danni. In questa prospettiva è il concetto stesso di sponsali che muta radicalmente: non più obbligo a contrarre un futuro matrimonio, ma garanzia contro i danni conseguenti al fallimento del progetto matrimoniale[169].

Ci vorrà più di un secolo – fino al *codex* del 1917 – perché la Chiesa elabori giuridicamente questa nuova definizione di sponsali, riconoscendo anche «in via di principio l'incompatibilità tra la libertà matrimoniale e qualunque intervento autoritario – anzi qualunque pretesa riconosciuta a chicchessia – direttamente rivolta a determinare il consenso matrimoniale di un soggetto che in atto non vi si senta disposto»[170]. Ma le basi della rottura con il diritto canonico pre e post-tridentino sono

[168] In Borgogna fin dalla metà del Seicento si diffuse, nella prassi giudiziaria del Parlamento, l'uso di punire il seduttore al pagamento dei *dommages et intérêts*, anche nei casi di ratto; cfr. J.R. FARR, *Authority and Sexuality*, pp. 90-123.

[169] Sul punto rinvio a G. DOSSETTI, *La formazione progressiva del negozio*, in particolare pp. 290-291.

[170] *Ibidem*, p. 269. Il can. 1017, dopo aver introdotto, come condizione di validità, la forma scritta (con la data e la firma dei contraenti e del parroco o di due testimoni), così recita: «At ex matrimonii promissione, licet valida sit nec ulla iusta causa ab eadem implenda excuset, non datur actio ad petendam matrimonii celebrationem; datur tamen ad reparationem damnorum, si qua debeatur».

poste nel corso del Settecento sotto la spinta dei mutamenti intervenuti nei rapporti tra i sessi, anche se l'obiettivo non era quello di valorizzare la scelta individuale, bensì di rafforzare il controllo dei padri di famiglia e degli uomini di chiesa. È in questo secolo che la Chiesa cattolica è stata percorsa da profondi fermenti innovatori, non in contrapposizione con i poteri secolari, ma anzi in sintonia con essi. In alcuni ambienti fu avvertita acutamente l'esigenza di dare risposte efficaci ad una società in trasformazione. Furono affrontate questioni, come la promessa e il consenso paterno, che erano rimaste irrisolte al concilio di Trento. Si riconobbe ai padri un maggiore potere di controllo sugli sponsali dei figli, sia attribuendo loro il diritto di chiedere lo scioglimento di promesse non gradite, sia ridimensionando il carattere vincolante della promessa, in modo da evitare l'esito obbligato del matrimonio in caso di opposizione familiare. Si intervenne per reprimere una sociabilità giovanile eccessivamente promiscua, che favoriva il contatto tra i sessi piuttosto che la loro separazione. Per salvaguardare il decoro delle famiglie, si mise in discussione una tradizione giuridica che consentiva alle donne di recuperare l'onore perduto attraverso il ricorso alle vie legali.

Le aspre battaglie condotte dalla Chiesa su questi terreni, con la collaborazione delle autorità secolari, rivelano la presenza di zone di resistenza al progetto controriformistico: tra i ceti elevati così come tra quelli popolari. La società settecentesca appare ancora fortemente indisciplinata. Se è vero che il nuovo modello tridentino di matrimonio si è profondamente radicato nelle coscienze dei fedeli, non altrettanto si può dire delle relazioni tra i sessi, che proprio nel corso del Settecento sembrano segnate da una maggiore libertà. Ma ormai, sullo scorcio del secolo, sono gli Stati a rivendicare una competenza esclusiva sulla disciplina dei comportamenti matrimoniali e sessuali dei laici. Reato e peccato tendono, finalmente, a separarsi. Alla Chiesa resta la confessione dei peccati. Tuttavia lo Stato continuerà a classificare come reati – affidati al controllo dei nuovi apparati di polizia – quei comportamenti individuali che trasgrediscono la morale cattolica.

Epilogo

La disciplina dei costumi e le nuove forze di polizia. Il caso toscano

Nella lettera pastorale del 31 luglio 1786 con cui si convocava il sinodo di Pistoia, Scipione de' Ricci dichiarava:

> «Noi dobbiamo riflettere che essendo l'autorità della Chiesa spirituale, non ha che fare colle temporali cose, ed in conseguenza noi non abbiamo propriamente come Ministri di essa che il diritto di conoscere e di giudicare ciocchè ha una diretta relazione alla salute delle anime»[1].

Si trattava, in sostanza, del primo dei quattro celebri articoli del clero gallicano, che il sinodo di Pistoia accolse esplicitamente nel Decreto della Fede e della Chiesa, discusso nella terza sessione il 20 settembre di quell'anno[2]. In conseguenza di questo principio Scipione de' Ricci che, come ha scritto Jemolo, rappresenta, tra i giurisdizionalisti italiani, «quello meno propenso a spaventarsi dei corollari delle sue dottrine», auspicava l'abolizione del foro contenzioso ecclesiastico: «Io era nella massima – così nelle sue *Memorie* – che tutto quello che guardava il foro contenzioso andasse tolto, e che senza entrare nel minuto dettaglio di certe cause, non si potesse fare miglior riforma nelle curie quanto togliendone fino il nome non che la procedura del foro»[3].

[1] P. Stella (ed), *Atti e Decreti del concilio diocesano di Pistoia*, I, p. 5. Cfr. A.C. Jemolo, *Stato e Chiesa*, pp. 79-80.

[2] «Professiamo ... che S. Pietro e i suoi successori vicari di Gesù Cristo, e che la Chiesa istessa non hanno ricevuto potere da Dio, se non sulle cose spirituali, e che concernono la salute, e non già sulle temporali e civili». Cfr. P. Stella (ed), *Atti e Decreti del concilio diocesano di Pistoia*, I, p. 81, citato in A.C. Jemolo, *Stato e Chiesa*, p. 80 e nota 2.

[3] *Memorie di Scipione de' Ricci*, I, p. 327. Cfr. A.C. Jemolo, *Stato e Chiesa*, p. 80.

Pietro Leopoldo non giunse fino a sopprimere del tutto il foro contenzioso, come era stato suggerito dal vescovo di Pistoia. Il nome di curia vescovile non scomparve, ma la sua competenza giudiziaria fu drasticamente ridimensionata, sia nei confronti dei laici che dei chierici. Abbiamo visto che già sotto i Medici e, ancor più, sotto Francesco Stefano di Lorena, era stata adottata una politica di contenimento dei poteri dei tribunali ecclesiastici. Francesco Stefano, in occasione di un'ennesima controversia con l'arcivescovo di Firenze Giuseppe Maria Martelli, aveva esplicitamente dichiarato che «la giurisdizione esercitata dalle Curie episcopali nelle materie civili e criminali è un'evidente usurpazione, che vogliamo ad ogni modo recuperare. Perciò v'incarichiamo [la lettera era indirizzata al consiglio di Reggenza] d'accingervi a rivendicarla, ogni qual volta se ne presentino le opportune occasioni»[4]. Ma fu Pietro Leopoldo ad intervenire concretamente, seppur a piccoli passi, per limitare il campo d'azione dei tribunali ecclesiastici. Dapprima in maniera indiretta, ricorrendo all'espediente della delega: le curie vescovili erano tenute a delegare la loro giurisdizione criminale ai tribunali laici e ad emettere le sentenze in conformità ai voti pronunciati da questi. Non si trattava di una novità, ma della conferma di una prassi già in uso nel granducato. Un anno e mezzo più tardi la facoltà di delegare per certi reati diventò un obbligo[5]. È da osservare che i provvedimenti di legge non fanno riferimento alla giurisdizione penale sui laici, bensì esclusivamente a quella sui chierici: segno che sui laici – come abbiamo già notato – erano da tempo i tribunali criminali dello Stato a giudicare. Finché, il 30 ottobre 1784, si giunse a dichiarare che i tribunali ecclesiastici erano competenti solo nelle cause «meramente spirituali», in cui potevano procedere a pene «meramente spirituali, ed ecclesiastiche». Se fosse stato necessario imporre pene più gravi,

[4] Dispaccio del granduca alla Reggenza, 5 ottobre 1740, citato in A. Zobi, *Storia civile della Toscana*, II, p. 363.

[5] *Bandi e Ordini*, IX, n. 2, 10 gennaio 1778; nn. 47-48, 11 luglio 1778; n. 111, 18 settembre 1779; n. 119, 12 novembre 1779. Le sentenze dei tribunali ecclesiastici pronunciate in conformità al parere dei tribunali laici furono rese inappellabili l'8 ottobre 1782 (*Bandi e Ordini*, XI, n. 91). Per un'analisi puntuale della lenta gestazione della riforma rinvio a G. Scaduto, *Stato e Chiesa*, pp. 234-238.

di carattere afflittivo (esilio, relegazione in convento, carcere, ecc.), avrebbero dovuto ricorrere al braccio secolare[6]. Quindi chierici e laici venivano sottoposti allo stesso sistema giudiziario, sia nel civile che nel criminale, senza più bisogno di deleghe. Si affermava il principio che doveva aver vigore un'unica legge, uguale per tutti[7]. Veniva anche precisato che, per quanto riguardava le cause civili, diventavano di competenza dei tribunali secolari le liti relative a sponsali, impedimenti e separazioni. La limitazione «per ciò che riguarda i soli effetti civili» non poteva modificare il senso del provvedimento: vale a dire l'affermazione della piena competenza secolare sulle cause matrimoniali. Difatti, nel foro ecclesiastico queste cause cessano di essere discusse a partire dal 1785. D'altronde, nella prassi, era inevitabile che i poteri dello Stato si estendessero alle materie spirituali, per «l'impossibilità – come è stato scritto – di un taglio netto tra quello ch'è spirituale e quello ch'è temporale, la impossibilità di trovare un solo caso di materia che per quanto per sua natura spirituale non fosse suscettibile di dare origine a conseguenze, magari indirette e remote, interessanti l'ordine pubblico»[8].

Il ruolo del sovrano protettore della Chiesa e custode delle sue leggi – motivo ricorrente del pensiero giurisdizionalista – emerge chiaramente da un passo del preambolo della legge del 1784, dove si sostiene che gli ecclesiastici non dovevano lasciarsi distrarre dagli interessi del secolo – tra cui l'attività forense – per dedicarsi interamente all'attività pastorale[9]. L'abolizione

[6] *Bandi e Ordini*, XII, n. 76. Il 20 settembre 1788 fu abolito il tribunale della Nunziatura (*ibidem*, XIII, n. 188). Ricordo anche che il tribunale del Sant'Uffizio era stato soppresso nel 1782.

[7] Sul punto si vedano le osservazioni di E. BRAMBILLA, *Giuristi, teologi e giustizia ecclesiastica*, p. 188, che fa riferimento alla Lombardia di Giuseppe II, oltre che alla Toscana di Pietro Leopoldo.

[8] A.C. JEMOLO, *Stato e Chiesa*, pp. 102-103. È stato tuttavia osservato che non tutto si risolse in un semplice ridimensionamento del potere giurisdizionale vescovile: ai vescovi fu difatti riconosciuta l'esclusiva giurisdizione spirituale all'interno delle loro diocesi; cfr. G. GRECO, *La Chiesa in Italia*, pp. 201-202.

[9] «Abbiamo altresì considerato l'incongruenza, e mostruosità, che persone ecclesiastiche, che dovrebbero essere continuamente addette, ed occupate

del foro ecclesiastico trova la sua giustificazione nella natura eminentemente spirituale della Chiesa. Il preambolo rivela anche che Pietro Leopoldo aveva in mente un progetto complessivo di riforma della giustizia, che nel giro di pochi anni interessò sia il foro secolare che quello ecclesiastico, con effetti rilevanti soprattutto nel campo della giustizia penale, sia dal punto di vista della codificazione – il celeberrimo codice leopoldino fu promulgato nel 1786 – che da quello della riorganizzazione dei tribunali. Come suggerisce da tempo Elena Brambilla, la riforma della giustizia penale laica va studiata in rapporto con la soppressione dei tribunali ecclesiastici e del diritto penale canonico. È per questa via che si riesce a capire quanto dei compiti di buon costume e delle procedure «segrete» dei tribunali ecclesiastici (oltre che di quelli laici) sia stato trasferito nelle mani dei nuovi uffici di polizia.

Riepiloghiamo brevemente i principali interventi di riorganizzazione della struttura giudiziaria e di polizia del granducato, che produssero, come nel resto d'Europa, uno sdoppiamento, seppur ancora parziale, tra giustizia ed apparato esecutivo di polizia[10]. Nel 1777 fu abolito il tribunale criminale fiorentino degli Otto di guardia e balìa. Le sue competenze di alta giustizia criminale furono attribuite ad un nuovo tribunale, il Supremo tribunale di giustizia, che ereditò anche la giurisdizione di altre tredici istituzioni fiorentine: furono così concentrate in un unico tribunale, composto da giudici di nomina regia, le materie criminali fino allora disperse in molteplici istituzioni cittadine. Esso continuò inoltre ad esercitare, al pari degli Otto, un potere di controllo sull'attività giurisdizionale dei giusdicenti locali, in virtù dell'obbligo che costoro avevano di inviare al centro i disegni delle sentenze per l'approvazione. Ma agli Otto – e

dell'importanza del loro santo, ed augusto ministero, delle loro incombenze spirituali, e delli studi necessari al grave, ed importante incarico del loro stato, d'istruire, edificare, e condurre nelle vie della salute i secolari, venghino distratte dalli interessi del secolo, dalli strepiti forensi, ed occupazioni dei tribunali contenziosi ...»; *Bandi e Ordini*, XII, n. 76.

[10] Per questa rapida sintesi utilizzo ampiamente i saggi di G. ALESSI, *Le riforme di polizia* e A. CONTINI, *La città regolata*, oltre a C. MANGIO, *La polizia toscana*.

sempre più, in età leopoldina, al potentissimo Auditore fiscale – spettava anche la composizione delle piccole controversie e la correzione/prevenzione dei comportamenti illeciti nella città di Firenze, esercitata per via economica, vale a dire extragiudiziale. Con la soppressione del magistrato degli Otto, queste competenze passarono nelle mani di quattro commissari – uno per ogni quartiere della città: Santa Croce, San Giovanni, Santa Maria Novella, Santo Spirito – e di un corpo di esecutori alle loro dipendenze, controllati al vertice dall'Auditore fiscale. Restava quindi ancora una commistione tra competenze giurisdizionali in materia di giustizia minore e funzioni poliziesche di controllo dell'ordine pubblico. Il problema fu risolto al vertice, nel 1784, con l'abolizione della carica di Auditore fiscale (troppo potente e difficilmente controllabile dal sovrano): le sue funzioni di giustizia furono demandate al Presidente del Supremo tribunale di giustizia e quelle di polizia al neo istituito Presidente del Buongoverno.

I commissari di quartiere continuarono invece a cumulare competenze sulla fase istruttoria dei processi criminali, sulla giustizia minore sia penale che civile, sull'ordine pubblico e la disciplina dei comportamenti individuali, oltre ad occuparsi di questioni di carattere amministrativo, dall'igiene alla sanità e all'annona. Sempre, però, alle strette dipendenze dell'Auditore fiscale e poi del Presidente del Buongoverno. Soprattutto nei primi anni erano costoro a dare ordini precisi ai commissari sulle indagini da avviare, le procedure da usare e le pene da comminare. Il potere decisionale restava ben saldo nelle mani del ministro al vertice, a sua volta in diretto contatto col sovrano, che seguiva con grande attenzione l'operato dei commissari e interveniva continuamente, perfino da Vienna, su tutti gli affari di polizia[11]. Seppur fortemente controllati dall'alto, i commissari svolgevano comunque un'intensa attività di vigilanza sulla città, di cui interessa qui mettere in rilievo – come peraltro è già stato fatto da Alessandra Contini – la pesante intrusione nella vita privata dei sudditi. Ai commissari fu affidato il compito di segnalare i comportamenti irregolari, accertarli con una rapida inchiesta e

[11] A. Contini, *La città regolata*, pp. 460-461 e nota 106.

interrogatori tempestivi, punirli con ammonizioni, piccole pene corporali, brevi periodi di reclusione: ricorrendo cioè a procedure assai più sbrigative di quel che consentiva lo svolgimento di un regolare processo. Non solo le piccole risse tra vicini, spesso per questioni di debiti, i furti di minore entità, i conflitti familiari – tra genitori e figli, tra moglie e marito – le controversie tra promessi sposi, il libertinaggio e la prostituzione, il vagabondaggio, ma anche le forme e i luoghi di sociabilità – dagli spettacoli teatrali alle feste private, dal gioco ai caffé e alle osterie – ricadevano sotto il controllo dei commissari di quartiere. Nulla sembrava sfuggire alla loro attenta vigilanza: riuscivano a sapere se una ragazza, orfana, non tornava a dormire a casa e, con la scusa di restare dalla sua maestra, si tratteneva invece in casa di un uomo[12]; si preoccupavano di prendere informazioni sui comportamenti di una donna quarantenne, vedova, per il solo fatto che «gl'è piaciuto sempre di ganzare con diversi senza tenere però pratica fissa con alcuno»[13]; redarguivano i coniugi che litigavano «senza giusti motivi»[14].

L'attività di correzione e disciplina dei costumi, che la Chiesa post-tridentina aveva con forza rivendicato a sé, passò così nelle mani delle nuove forze di polizia. L'intrusione nel privato non fu un'invenzione degli apparati di polizia, perché era già stata efficacemente esercitata dai tribunali ecclesiastici, con la collaborazione dei parroci, ai quali spettava redigere gli elenchi di chi non rispettava il precetto pasquale di confessarsi e comunicarsi[15]. I parroci continuarono a rappresentare un canale

[12] ASF, *Commissari di quartiere di Firenze (1777-1808)*, 26, c. 2v, 16 gennaio 1781. Le fu ordinato di «stare all'obbedienza, e direzione» dello zio materno.

[13] ASF, *Commissari di quartiere di Firenze (1777-1808)*, 28, c. 136, s.d. [ma dicembre 1777].

[14] ASF, *Commissari di quartiere di Firenze (1777-1808)*, 26, c. 15, 21 maggio 1781.

[15] È significativo che una «Nota de contumaci al precetto pasquale dell'annua comunione» del 1777, per la città di Firenze, fosse trasmessa all'Auditore fiscale, che fece fare le opportune verifiche, da cui risultò che su appena quattro inosservanti tre si erano trasferiti fuori Firenze e uno aveva cambiato parrocchia e si era regolarmente comunicato. Non sappiamo se questa attività

privilegiato di informazione sulla vita privata; anzi probabilmente il loro ruolo crebbe d'importanza dato l'impegno profuso da Pietro Leopoldo nella valorizzazione del clero secolare[16]. L'abolizione dei casi riservati al vescovo e l'attribuzione ai parroci dei pieni poteri di assoluzione furono misure governative che si muovevano in questa direzione[17]. I parroci si rivolgevano ai commissari – o all'Auditore fiscale, che poi trasmetteva il ricorso al commissario interessato – per denunciare comportamenti scandalosi che erano diventati di competenza della polizia o della giustizia secolare. Oppure erano gli stessi commissari a chiedere ai curati notizie sulla moralità dei loro parrocchiani. Spettava inoltre al corpo di polizia di ogni quartiere – capisquadra, caporali, sottocaporali e famigli – raccogliere le voci e i pettegolezzi, verificarne l'attendibilità e stilare un rapporto scritto al commissario, oltre che sorvegliare di continuo persone e luoghi ritenuti sospetti. Tutto ciò favoriva, inevitabilmente, la delazione. Al commissario giungevano – direttamente o per il tramite dell'Auditore fiscale – denunce scritte in cui chi scriveva chiedeva di mantenere segreto il proprio nome per timore di ritorsioni. Più facili – ma poco documentate – le denunce orali. Un caso di gravidanza illegittima fu scoperto perché la ragazza, figlia di un orefice di via de' Bardi, si era incautamente confidata con un'amica (il cui nome non viene rivelato), la quale pensò bene di informare della cosa il caposquadra del quartiere di Santo Spirito. La giovane, che avrebbe voluto abortire perché il partner, anch'egli orefice, non guadagnava a sufficienza per mettere su famiglia, fu così costretta a presentarsi dal commissario e promettere, insieme al padre che fece da mallevadore, di portare a termine la gravidanza[18]. La custodia del parto – di

di controllo sia proseguita negli anni successivi. Cfr. ASF, *Camera e Auditore fiscale*, 2860, n. 50.

16 Sul punto rinvio a C. FANTAPPIÉ, *Promozione e controllo del clero*, pp. 233-250.

17 *Bandi e Ordini*, XII, n. 89, 1° febbraio 1785. Sull'importanza di questo provvedimento ha insistito E. BRAMBILLA, *Giuristi, teologi e giustizia ecclesiastica*, pp. 189-190.

18 ASF, *Commissari di quartiere di Firenze (1777-1808)*, 43, cc. 596-597, agosto 1777. A quel punto, come accadeva di frequente, la ragazza sporse

cui abbiamo già avuto occasione di parlare a proposito della legge di Cosimo III – fu uno dei tanti compiti affidati ai nuovi commissari, che si occupavano anche di inviare all'ospedale di Orbatello, in via della Pergola, le donne nubili che stavano per partorire.

Non sempre le informazioni che giungevano al commissario erano concordi. Alcuni casi sollevavano aspri contrasti tra chi denunciava il malcostume della persona in questione e chi ne difendeva la moralità. Documenti di natura diversa – fedi di parroci, attestati di parenti o vicini, rapporti degli esecutori di polizia – dovevano essere attentamente vagliati per verificarne l'attendibilità: niente di più facile che rancori personali fossero all'origine di alcune denunce. Come nei secoli precedenti, la parola aveva l'immenso potere di fare e disfare la reputazione altrui. Un potere che si fondava sulla conoscenza profonda dei fatti degli altri, anche di quelli più intimi. Gli sguardi e le orecchie dei vicini di casa, dei compagni di lavoro, oltre che dei parenti, non avevano difficoltà a penetrare nel privato: come è noto, la ristrettezza delle abitazioni e la promiscuità che le caratterizzava rendevano inevitabilmente i fatti privati di pubblico dominio. Tutti sapevano tutto, anche perché molti litigi familiari scoppiavano sul pianerottolo o sul portone di casa, se non addirittura per la strada.

Ad essere più frequentemente denunciati erano figli ribelli, mogli adultere, mariti scialacquatori e ubriachi, donne e uomini dediti a comportamenti sessuali scandalosi. I giovani «discoli» erano arruolati nella marina militare e, a partire dal 1782, reclusi nella Casa di correzione appena istituita. Le «libertine» venivano trattenute in carcere per brevi periodi, talvolta a pane ed acqua, per maggiore mortificazione (l'espressione appare di frequente nelle carte di polizia), oppure, se il caso era più grave, esiliate a tempo determinato. Dal 1782 furono anch'esse destinate alla Casa di correzione. Il modo più sicuro per incastrarle, quando mancavano riscontri puntuali del loro preteso libertinaggio, era quello di sottoporle obbligatoriamente ad una visita medica

denuncia per stupro contro il partner; cfr. ASF, *Commissari di quartiere di Firenze (1777-1808)*, 28, c. 82, 25 settembre 1777.

per accertare se fossero state contagiate dalla sifilide. In caso positivo, veniva fissato un giorno in cui le donne infette si dovevano presentare, all'imbrunire, alla cancelleria del Supremo tribunale di giustizia, per passarvi la notte ed essere trasferite la mattina successiva, di buon'ora, all'ospedale degli Incurabili, scortate dagli esecutori di polizia, dove sarebbero state curate, come era ormai consueto, con la tintura di guaiaco[19]. Una processione inquietante che, nonostante il tentativo di sottrarla agli sguardi altrui, non lascia adito al dubbio sulla volontà di criminalizzare, in modo esemplare, le donne – ma non gli uomini – affette da malattia venerea. Anche quando il commissario si limitava a comminare punizioni leggere, per via di precetti, queste erano comunque finalizzate a ridurre gli spazi della libertà individuale: si proibiva di frequentare certe persone, di giocare o andare all'osteria; si ordinava di rientrare a casa la sera entro una determinata ora; si ingiungeva lo sfratto dalla propria abitazione. Comportamenti genericamente definiti scostumati venivano sanzionati con pesanti limitazioni della libertà di movimento del singolo. Neppure le norme in senso garantista che, nel codice leopoldino, imposero dei limiti formali all'attività di polizia, riuscirono a porre un freno alle procedure repressive dei commissari: dopo appena due mesi furono infatti revocate, grazie alla pressione esercitata dal Presidente del Buongoverno[20].

Sullo scorcio del Settecento, in conclusione, il concetto di *privacy* è ancora sconosciuto. Vita pubblica e vita privata si confondono; il dentro e il fuori comunicano direttamente; l'ordine all'interno della famiglia è presupposto dell'ordine sociale. Lo Stato interviene pesantemente nella vita familiare per risolvere i conflitti e sui comportamenti individuali per disciplinarli secondo il modello imposto dalla Chiesa post-tridentina. Michel Foucault ha dedicato pagine illuminanti al passaggio dal sistema repressivo d'antico regime basato sull'esemplarità episodica della punizione dei corpi ai meccanismi di controllo pervasivo e continuo dell'età

19 ASF, *Commissari di quartiere di Firenze (1777-1808)*, 28, c. 361r-v, ordine dell'Auditore fiscale, 24 maggio 1778 e *passim*. Sulla ripresa del dibattito intorno alla sifilide, nel secolo dei lumi, si veda G. Gattei, *La sifilide*.

20 G. Alessi, *Le riforme di polizia*, pp. 418-420.

liberale che mirano a disciplinare – e autodisciplinare – le anime, mettendo in luce gli inaspettati esiti repressivi del dibattito beccariano sulla dolcezza delle pene. Eppure quel che colpisce, sfogliando le carte dei nuovi apparati di polizia, peraltro efficacissimi nel combinare un'incessante vigilanza sulla vita dei sudditi con la moderazione delle pene, è la domanda di protezione che proviene dal basso. L'intrusione nel privato è continuamente richiesta, con toni accorati, frutto, talvolta, delle doti personali degli scrivani pubblici, da padri e madri, mogli e mariti, parenti e vicini, che supplicano un intervento dall'alto per la soluzione dei propri problemi[21]. Come nel caso delle *lettres de cachet*[22], le suppliche sollecitano un intervento disciplinare. Non si tratta di una novità. Il ricorso diretto al sovrano per ottenere la correzione di un membro della famiglia o di una persona giudicata scandalosa, in genere attraverso un periodo di reclusione in una delle istituzioni assistenziali gestite dalle autorità di governo, è una pratica nient'affatto sconosciuta nei secoli precedenti. Ma negli archivi della polizia leopoldina troviamo concentrata tutta una documentazione che ha a che vedere con la sfera affettiva e sessuale dell'individuo, che fino allora era rimasta disseminata in fondi diversi, laici ed ecclesiastici. Non solo: alle suppliche si aggiungono materiali informativi compilati dagli esecutori di polizia, che rispondono alla volontà chiaramente espressa da Pietro Leopoldo di sorvegliare, catalogare, schedare i comportamenti trasgressivi dei sudditi. Pur in assenza di dati statistici, non c'è dubbio che le riforme di polizia del tardo Settecento produssero una svolta: la documentazione relativa agli affari di polizia cresce considerevolmente e rivela la diffusione di strumenti conoscitivi e tecniche di informazione finalizzate ad una sorveglianza continua e capillare del territorio urbano[23].

[21] Un'analisi esemplare dell'abilità dei ceti popolari del '500 nel costruire una narrazione convincente dei fatti di sangue di cui domandavano la grazia al re di Francia è in N. ZEMON DAVIS, *Storie d'archivio*.

[22] M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, p. 234; A. FARGE - M. FOUCAULT, *Le désordre des familles*.

[23] Sull'intensificazione dell'attività di polizia cfr. A. CONTINI, *La città regolata*, pp. 456-457. Sulla «funzione disciplinare» delle riforme di polizia si vedano

Torniamo alle sollecitazioni dal basso. Oltre a chiedere di disciplinare e normalizzare comportamenti scandalosi all'interno della famiglia, evidentemente non più controllabili dai propri membri, chi si rivolge alle forze di polizia opera anche una scelta precisa, che privilegia queste rispetto ad altri apparati istituzionali. Innanzitutto rispetto alla giustizia ordinaria. Perché si ricorre all'Auditore fiscale – più tardi al Presidente del Buongoverno – o ai commissari di quartiere invece di presentarsi al Supremo tribunale di giustizia, anche quando si tratta di reati notoriamente perseguiti per via penale? In molti casi è evidente che si cerca di giungere ad un accomodamento della controversia, che consenta di evitare le spese e le lungaggini processuali. La procedura economica permette soluzioni rapide dei conflitti. Così i casi di stupro preceduto da promessa di matrimonio giungono spesso nelle mani dei commissari, non solo perché a loro spetta il primo accertamento del reato, ma anche per tentare una composizione extragiudiziale con il seduttore[24].

Anche le promesse disattese, che pure, fino al 1784, sono ancora di competenza ecclesiastica, fanno la loro apparizione tra le carte di polizia. Prendiamo il caso di Aurora Galanti, che dopo ben sei anni di fidanzamento era stata abbandonata dal suo partner, Luigi Filibert, un lorenese al servizio del conte di Thurn, personaggio di spicco dell'*entourage* di corte, fratello del precettore di Pietro Leopoldo. Aurora e Luigi avevano stipulato un regolare contratto di sponsali col consenso dei genitori di lei e dello zio di lui, che abitava a Firenze. In quei lunghi anni di attesa Aurora era riuscita a procurarsi «diverse doti» (era diffuso il cumulo di doti elargite da diverse istituzioni assistenziali, dovuto alla scarsa entità di ognuna di esse), che poi, a causa della continua dilazione del matrimonio, aveva perdute. L'Auditore fiscale Domenico Brichieri Colombi, nel trasmettere al commissario di Santo Spirito la supplica di Aurora, diede ordini precisi di convocare il lorenese con una certa segretezza, evitando

le acute osservazioni di M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, pp. 232 ss., riprese da G. ALESSI, *Le riforme di polizia*, pp. 408-409.

[24] G. ARRIVO, «Il reato di stupro».

di importunarlo quando si trovava a corte, e «illuminarlo, e persuaderlo ad adempiere ai propri doveri verso la supplicante». La cosa si risolse con un patteggiamento economico, di cui non conosciamo l'entità[25]. Può darsi che in questo caso il fatto di aver a che fare con il servitore di un personaggio di corte avesse indotto la donna a non adire il tribunale ecclesiastico, immaginando che le pressioni dell'Auditore fiscale – ministro vicinissimo al sovrano – sarebbero state più efficaci per convincere Filibert. È comunque il segno dei profondi mutamenti che stavano verificandosi nei rapporti tra Stato e Chiesa: Brichieri Colombi non ingiunse alla supplicante di rivolgersi al foro competente (quello ecclesiastico), come avrebbe fatto in altri tempi, ma affidò il caso alle forze di polizia.

In altre situazioni, chi ricorreva ai vertici della struttura di polizia o direttamente ai commissari si muoveva in realtà su più fronti, coinvolgendo contemporaneamente gli apparati di giustizia e quelli di polizia e, talvolta, anche il foro ecclesiastico[26]. Quando a dimostrare tanta tenacia e determinazione nel tentare tutte le vie istituzionali possibili erano le donne abbandonate dai seduttori in fuga, ciò rivela che i tentativi di ridurre gli spazi legali consentiti al sesso femminile, in materia di stupro non violento, erano destinati al fallimento anche per la forte resistenza delle dirette interessate. Nonostante l'aspra battaglia condotta da alcuni autorevoli membri del governo per disincentivare il ricorso alla giustizia da parte delle giovani sedotte, minacciando la perdita dell'onore a chi osasse raccontare in tribunale lo stupro subìto, le donne continuarono imperterrite, almeno per tutto lo scorcio del secolo, a denunciare i partner che le avevano abbandonate, tirando sempre in ballo quella promessa di matrimonio senza la quale non era più consentito ottenere la consueta alternativa tra risarcimento economico e celebrazione delle nozze.

Nelle aule dei tribunali e nelle sale d'udienza dei ministri o degli esecutori di polizia le donne continuarono – qui non diversa-

[25] ASF, *Commissari di quartiere di Firenze (1777-1808)*, 28, cc. 116-117 e una c. n.n., ottobre 1777 - febbraio 1778.

[26] A. CONTINI, «Corpo, genere, punibilità».

mente dagli uomini – a parlare delle loro storie d'amore e di odio, dei conflitti e delle lacerazioni che rendevano intollerabile la loro vita familiare. Non erano trattenute dal pudore nel raccontare qualche particolare intimo dei loro *ménages*, come nel caso di Costanza Libre (una lorenese?), che per giustificare la sua richiesta di dormire separata dal marito (promettendo comunque di assolvere al suo debito coniugale la mattina o nel corso della giornata), dichiarò che costui «russa di continuo, ed impedisce di prender sonno, ha un puzzo che disgusta lo stomaco»[27]. I fatti di cui parlavano erano, nella maggior parte dei casi, fatti pubblici, noti a quei parenti, amici e vicini che sarebbero stati chiamati a testimoniare a loro favore. Fatti non celati tra le pareti domestiche, ma esposti agli sguardi altrui proprio per poter contare sul sostegno del vicinato, anche in sede processuale. Quello che a noi appare come un'ingerenza dei pubblici poteri nella sfera privata dell'individuo era probabilmente percepito in modo diverso dalle persone coinvolte: una sopraffazione, quando si giungeva a punire sulla base del semplice sospetto; ma non una violazione del privato.

Di diritto alla *privacy* si cominciò a parlare, nell'ambiente di governo, a partire dal 1791, al tempo di Ferdinando III, che era succeduto al padre, Pietro Leopoldo. La dura polemica condotta da autorevoli esponenti del governo contro gli abusi della polizia leopoldina portò all'abolizione della procedura economica, alla chiusura della Casa di correzione e al ripristino del sistema di garanzie contenuto nel codice criminale del 1786[28]. «Il Governo non deve indagare – così si espressero i consiglieri di stato Antonio Serristori, Bartolomeo Martini ed Ernesto di Gilkens in un memoriale inviato al sovrano – la condotta morale dei cittadini entro i recinti dei propri alberghi, perché qualunque inquisizione di questo genere distrugge ogni idea di li-

[27] ASF, *Commissari di quartiere di Firenze (1777-1808)*, 43, cc. 401-409, anno 1778. L'alito cattivo era comunque un motivo di separazione frequentemente utilizzato nel foro ecclesiastico.

[28] Questi temi sono stati ampiamente analizzati anche da M. DA PASSANO, *Dalla «mitigazione delle pene» alla «protezione che esige l'ordine pubblico»*, oltre che dagli autori già citati.

bertà»[29]. L'editto con cui il 28 marzo 1794 si sopprimeva la Casa di correzione dichiarava perentoriamente di far cessare «tutte le inquisizioni dirette a penetrare nelle pareti domestiche ed a turbare la tranquillità dei sudditi nell'asilo della libertà e della pace privata»[30].

In una fase di accesa conflittualità all'interno degli apparati di governo, si andava comunque affacciando il principio dell'autonomia di una sfera del singolo, rispetto alla sfera su cui si estendeva il potere pubblico, che diventò uno dei cardini della concezione liberale dello Stato.

[29] ASF, *Segreteria di Stato (1765-1808)*, 622, Affari risoluti fuori dal Consiglio, anno 1794, prot. 3 n. 27.

[30] ASF, *Segreteria di Stato (1765-1808)*, 165, Protocolli degli affari, anno 1794, prot. 3 n. 27.

Fonti e bibliografia

1. *Abbreviazioni*

AAF	Archivio Arcivescovile, Firenze
CCM	*Cause civili matrimoniali*
CCrM	*Cause criminali matrimoniali*
ASF	Archivio di Stato, Firenze
ASV	Archivio Segreto Vaticano
AVF	Archivio Vescovile, Fiesole
Bandi e Ordini	*Bandi e Ordini da osservarsi nel Granducato di Toscana*, 66 voll., Firenze 1747-1859
BNCF	Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze
CT	*Concilium Tridentinum. Diariorium, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova collectio*, ed. SOCIETAS GOERRESIANA, 13 voll., Friburgi Brisgoviae, 1901- 1950
DBI	*Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1960-
DDC	*Dictionnaire de Droit Canonique*, 7 voll., Paris 1935-1965
DIP	*Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1974-
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 voll., Paris 1903-1950
ED	*Enciclopedia del Diritto*, 46 voll., Milano 1958- 1993
Etruria Sacra	ILDEFONSO DI SAN LUIGI, *Etruria Sacra*, Florentiae, apud Caietanum Camblasium, 1782
Legislazione toscana	*Legislazione toscana raccolta e illustrata da Lorenzo Cantini*, 31 voll., Firenze, stamp. Albizziniana, 1800-1808
MANSI	G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio ...*, voll. 1-28, Florentiae, A. Zatta, 1759-1785; voll. 29-53, Parisiis 1899-1927

2. *Fonti manoscritte*

Le date che nei documenti fino al 1750 erano in stile fiorentino o comune – secondo il quale l'anno aveva inizio il 25 marzo – sono state riportate al computo moderno.

ARCHIVIO ARCIVESCOVILE, FIRENZE

Cause civili matrimoniali: 1-90, anni 1464-1784
Cause criminali matrimoniali: 1-8, anni 1506-1733
Filza di Cancelleria, 1569-1588
Filza di Cancelleria, 1589-1592
Libro di Cancelleria, 1575-1582
Libro di Cancelleria, 1582-1589
Libro d'Informazioni, 1611-1630
Libri monitoriorum:
  Giuliano Leonardi, 1770-1774
  Domenico Maria Guglielmi, 1775-1780
Mensa Arcivescovile, serie II, 195
Registri parrocchiali:
  Firenze, S. Felicita. Matrimoni 1611-1725
  Firenze, S. Jacopo tra i Fossi. Matrimoni 1594-1600; 1564-1650
  Firenze, S. Jacopo sopr'Arno. Matrimoni 1564-1703
  Firenze, S. Lorenzo. Matrimoni 1564-1599
  Firenze, S. Michele a Visdomini. Matrimoni 1587-1615
  Firenze, S. Piero Maggiore. Matrimoni 1564 [ma 1565]*-1624*
  Firenze, S. Salvadore di Ognissanti. Matrimoni 1564-1688
  Firenze, S. Simone. Matrimoni 1564-1812
  S. Maria a Montecalvi. Matrimoni 1590-1812
  S. Romolo a Bivigliano. Matrimoni 1580-1849
  S. Stefano a Campi. Matrimoni 1715-1841

ARCHIVIO DI STATO, FIRENZE

Auditore dei benefici ecclesiastici, poi Auditore del Regio Diritto:
  28, 31, 39, 40, 98, 100, 104, 3160, Negozi beneficiali e giurisdizionali
  6068 (I), 6069 (II), 6055 (III), 6070 (indice), Note giurisdizionali di Ferrante Capponi
Camera e Auditore fiscale: 2854, 2860, Negozi di polizia
Carte Ceramelli-Papiani: 3059
Carte Strozziane: II serie, n. 4
Commissari di quartiere di Firenze (1777-1808): 26, 28, 43
Mediceo del Principato: 1744, 1745, 1755, 6357
Miscellanea Medicea: 70
Otto di guardia e balìa del Principato:
  874, Giornale de' negozi

1912, 1913, Sentenze e voti originali (Pistoia)
2035, 2051, Negozi
2240, 2245, Suppliche

Raccolta Sebregondi: 3399/a, 3399/b
Reggenza: 850
Segreteria di Stato (1765-1808):
165, Protocolli degli affari
622, Affari risoluti fuori dal Consiglio
Tribunale della Nunziatura Apostolica:
592, 600.II, 832, Atti civili
8, Sentenze

ARCHIVIO SEGRETO VATICANO

Congregazione del Concilio, Positiones, 2-5

ARCHIVIO VESCOVILE, FIESOLE

Matrimonialia: XXIX, A.1 (1540-1549)

BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE, FIRENZE

Manoscritti Passerini: 8
Manoscritti, *Poligrafo Gargani*: 369, 1144

3. *Fonti a stampa*

ALFONSO DE' LIGUORI, *Theologia moralis*, Bononiae, sumptibus Remondinianis, 1763

ALONSO DE LA VERACRUZ, *Speculum coniugiorum*, Mexici, in aedibus I.P. Brissensis, 1556

– *Appendix ad Speculum coniugiorum … iuxta diffinita in sacro universali Concilio Tridentino, circa matrimonia clandestina*, Mantuae Carpentanorum [Madrid], P. Cosin., 1571

ANGELO DA CHIVASSO, *Somma angelica*, tradotta in italiano dal frate Girolamo Menghi, 2 voll., in Venetia, alla Libraria della Speranza a S. Giuliano, 1594 (ed. orig. Chivasso 1486)

ANTINORI D.M., *Le veglie d'oggidì, overo discorsi morali su l'uso delle veglie*, Roma, G. Placho, 1713

ANTONINO DA FIRENZE, *Summa*, 4 voll., Lugduni, J. Mareschal, 1529

ANTONIO DE CORDOBA, *Vere decisioni de' dubii, che sono occorsi, o che potessero occorrere d'intorno a molti casi di conscienza ... tradotte ... dal R. D. Giulio Cesare Valentino piovano di Carpeneto*, in Venetia, appresso la Compagnia Minima, 1601 (ed orig. Çaragoça 1561)

Atti dell'Assemblea degli Arcivescovi e Vescovi della Toscana tenuta in Firenze nell'anno 1787, Firenze, per G. Cambiagi stampatore granducale, 1787

AZPILCUETA M. DE, *Enchiridion sive manuale confessariorum et poenitentium* (Coimbra 1553[1]), in M. DE AZPILCUETA, *Opera omnia*, II, Venetiis, apud D. Nicolinum, 1601

BAGNATI S., *Lezioni sacre sopra i fatti illustri della Divina Scrittura predicate nel Gesù di Napoli. Con un breve ragguaglio della sua vita. Opera postuma*, Venezia, C. Zane, 1732

BALDO DEGLI UBALDI, *Consilia sive responsa*, 5 voll., Venetiis 1575

– *De statutis*, in *Tractatus universi juris*, II, Venetiis, [F. Zilettus], 1584

Bandi e Ordini da osservarsi nel Granducato di Toscana, 66 voll., Firenze 1747-1859

BARBAZZA A., *Consilia*, 4 voll., Venetiis, apud B. Iuntam et fratres, 1581 (Mediolani 1490[1])

BARBOSA A., *Collectanea doctorum, qui suis in operibus Concilii Tridentinii loca referentes ...*, 4 voll., Venetiis, apud P. Baleonium, 1643

BERÒ A., *Quaestiones familiares*, Lugduni, apud haeredes I. Iuntae, 1551 (Bononiae 1550[1])

BONACOSSI I., *Communes doctorum iuris utriusque criminales opiniones, usu receptae*, Venetiis, apud D. Zenarum, 1575

CARTARI G., *Decisiones criminales Fori Archiepiscopalis Mediolanensis*, Romae, ex typ. L. Grignani, 1638

CAVALLO P., *Resolutionum criminalium centuriae duae*, 2 voll., Florentiae, in officina Sermartelliana, 1609

CLARO G., *Volumen, alias Liber quintus*, Venetiis, apud H. Polum, 1583 (Venetiis 1568[1])

Codice di leggi, e costituzioni per gli Stati di Sua Altezza Serenissima, Modena, Società tipografica, 1771

Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova collectio, ed. SOCIETAS GOERRESIANA, 13 voll., Friburgi Brisgoviae 1901-1950

Constituta Legis et Usus Pisanae Civitatis, in *Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo*, a cura di F. BONAINI, II, Firenze, Vieusseux, 1870

Constitutiones editae per D. Reverendissimum in Christo patrem Jo. Matthaeum Gibertum episcopum Veronae, Veronae, apud Hieronymum Discipulum impressorem episcopalem, 1589

Constitutiones et decreta publicata in synodo dioecesana Arretina, quam Petrus Usimbardius episcopus Arretij habuit, Florentiae, in officina M. Sermartelli, 1598

Constitutiones, privilegia, et reformationes additionesque statutorum civitatis Regii ..., Regii, apud F. et F. Bartholum, 1611

Constitutiones synodales, et decreta condita a Reverendissimo D. Usimbardo Usimbardio episcopo Collense primo in dioecesana synodo, Florentiae, apud M. Sermartellium, 1595

Constitutioni della prima sinodo diocesana di Torino, celebrata dall'Ill.mo et Rev.mo Mons. Carlo Broglia arcivescovo, in Torino, per il Pizzamiglio stampatore archiepiscopale, 1596

COPPI V., *Annali memorie ed huomini illustri di Sangimignano*, in Firenze, nella stamperia di C. e F. Bindi, 1695

COSCI C., *De sponsalibus filiorum familias vota decisiva*, Romae, sumptibus Remondiniensis, 1763

– *De separatione tori conjugalis*, Romae, ex typ. Salvioni, 1773

COSPI A.M., *Il giudice criminalista*, in Fiorenza, nella stamperia di Z. Pignoni, 1643 (ed. postuma, pubblicata a cura del nipote Ottaviano Carlo Cospi)

COVARRUBIAS D. DE, *De sponsalibus et matrimoniis* (Salmanticae 1545[1]), in D. DE COVARRUBIAS, *Opera omnia*, I, Antuerpiae, apud viduam et haeredes P. Belleri, 1614

Criminalium iurium civitatis Genuensis, Genuae, apud C. Bellonum, 1573

DAL PORTICO G., *Gli amori tra le persone di sesso diverso disaminati co' principi della morale teologia per istruzione de' novelli confessori*, in Lucca, per G. Salani e V. Giuntini, 1751

Decreta provincialis synodi Florentinae. Praesidente in ea Reverendissimo D. Antonio Altovita Archiepiscopo, Florentiae, apud B. Sermartellium, 1574

DEL BENE T., *De immunitate et iurisdictione ecclesiastica*, 2 voll., Avenione, sumptibus I. Piot, S. Officii typ., 1659 (Lugduni 1650[1])

DEL GRATTA R., *Acta graduum Academiae Pisanae, I (1543-1599)*, Pisa 1980

DE LUCA G.B., *Theatrum veritatis et iustitiae*, 15 voll., Venetiis, ex typ. Balleoniana, 1726 (Romae 1669-1681[1])

– *Il dottor volgare*, 15 voll., Roma, nella stamperia di G. Corvo, 1673

– *Il cavaliere e la dama. Overo Discorsi familiari nell'ozio tusculano autunnale dell'anno 1674*, in Roma, per il Dragoncelli, 1675

DENZINGER H. - HUNERMANN P., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1995 (ed. orig. Freiburg i.B. 1991)

DE ROSA C.A., *Decretorum M. C. Praxis criminalis cum pluribus decisionibus, per Regia Tribunalia prolatis*, Neapoli, ex typ. A. Gramignani, 1689

DE VIO T., *Summula Caietani*, Venetiis, apud F. et G. Bindonum fratres, 1565 (Romae 1525[1])

DIANA A., *Resolutiones morales*, 10 voll., Lugduni, sumptibus J.-A. Huguetan et soc., 1680 (Venetiis 1636-1657[1])

Erectio Rotae Criminalis, in *Leges novae Reipublicae Genuensis*, Mediolani, apud A. de Antoniis, 1576

FANTUZZI G., *Notizie degli scrittori bolognesi*, 9 voll., Bologna, stamperia di S. Tommaso d'Aquino, 1781-1794

FARINACCI P., *Decisiones Rotae CXL criminum*, in P. FARINACCI, *Opera criminalia pars quarta continens eiusdem tum consilia tum decisiones*, Francofurti, e Collegio Musarum Paltheniano, 1614

FERRARIS L., *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica*, 9 voll., Romae, ex typ. M.A. Barbiellini, 1784

FERRIÈRE C.-J. DE, *Nouvelle introduction à la pratique ou Dictionnaire des termes de pratique, de droit, d'ordonnances, et de coutumes*, Paris, chez M. Brunette, 1734 (Paris 1718[1])

FLEURY C., *Doveri dei padroni e dei domestici*, Siena, Mucci, 1783 (ed. orig. Paris 1688)

FONTANA F., *Quaresimale con l'aggiunta della serie delle missioni da lui fatte nell'Italia e nella Germania*, in Venezia, presso A. Poletti, 1721 (Venezia 1711[1])

FONTANA G., *La santità e la pietà trionfante in ogni dignità, conditione, e stato*, in Venezia, presso A. Poletti, 1716

FUMO B., *Summa armilla*, Venetiis, apud Aldi filios, 1554 (Placentiae 1549[1])

GALLUZZI R., *Istoria del Granducato di Toscana sotto il governo della Casa Medici*, 5 voll., Firenze, per G. Cambiagi stampatore granducale, 1781

GIUSTINIANI L., *Memorie istoriche degli scrittori legali del Regno di Napoli*, 3 voll., Napoli, stamperia Simoniana, 1787-1788

GOMEZ A., *Ad leges Tauri commentarium*, Lugduni, sumptibus A. Servant, 1733 (Salmanticae 1555[1])

GUICCIARDINI F., *Ricordi, diari, memorie*, a cura di M. SPINELLA, Roma 1981

ILDEFONSO DI SAN LUIGI, *Etruria sacra*, Florentiae, apud C. Camblasium, 1782

Ius municipale vicentinum, Venetiis, ad instantiam B. Contrini, 1567

JAIME DE CORELLA [Giacomo di Coreglia], *Pratica del confessionario, e spiegazione delle proposizioni condannate dalla Santità di N.S. Papa Innocenzo XI e Alessandro VIII*, in Parma, per P. Monti, 1707 (ed. orig. Barcelona 1686)

LAMBERTINI P., *Raccolta di alcune notificazioni, editti, ed istruzioni ... pel buon governo della sua diocesi*, 4 voll., Bologna, nella stamperia del Longhi stampatore arcivescovale, 1733-1738

LANCELLOTTI G.P., *Institutiones iuris canonici*, Lugduni, apud G. Rovillium, 1587

LAYMANN P., *Theologia moralis*, Venetiis, ex typ. Remondiniana, 1760 (Monachii 1625[1])

Leges municipales Pistoriensium ..., Florentiae, apud Iunctas, 1579

Legislazione toscana raccolta e illustrata da Lorenzo Cantini, 31 voll., Firenze, stamp. Albizziniana, 1800-1808

Liber statutorum Arretii [Arretii, per C. Simeonis, 1536]

Liber statutorum Arretii, Florentiae, in officina G. Marescoti, 1580

Libri quinque statutorum inclytae civitatis Mutinae, Mutinae, apud P. Gadaldinum, 1590 (Mutinae 1547[1])

Lucensis civitatis statuta nuperrime castigata, Lucae, per I.B. Phaellum, 1539

MANSI G.D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, voll. 1-28 Florentiae, A. Zatta, 1759-1785; voll. 29-53 Parisiis 1899-1927

Memorie di Scipione de' Ricci vescovo di Prato e Pistoia scritte da lui medesimo e pubblicate con documento da A. Gallo, Firenze, Le Monnier, 1865

MENOCHIO G., *Consilia sive responsa*, I, Venetiis, apud F. Zilettum, 1580 (Venetiis 1572[1])

– *De arbitrariis iudicum quaestionibus et causis, libri duo*, Lugduni, apud I. Pillehotte, 1606 (Lugduni 1585[1])

MORENI D., *Mores et consuetudines Ecclesiae Florentinae codex ms. ex archivio aedilium S. Mariae Floridae ...*, Florentiae, typis P. Allegrini, 1794

MUSCETTOLA F.M., *Dissertatio theologico-legalis de sponsalibus et matrimoniis quae a filiisfamilias contrahuntur parentibus insciis vel juste invitis*, Romae, ex typ. J. Zempel, 1766 (Romae 1723[1])

NAPOLI B., *Dei baccani che si fanno nelle nozze de' vedovi, detti volgarmente cembalate, o scampanate. Dissertazione teologica, e istorico-critica*, Lucca, Marescandoli, 1772

Novissimae decisiones diversorum Sacri Palatii Apostolici Auditorum, 3 voll., Venetiis, apud D. Zenarium et H. Francinum, 1590

Nuova riforma della corte arcivescovale fiorentina, in Firenze, per V. Vangelisti stampatore arcivescovale, 1691

Ordines Excellentissimi Senatus Mediolani ab anno MCDXC usque ad annum MDCCXLIII, edd. A.S. GARONI - G.P. CARLI, Mediolani, in Curia Regia, 1743

(De) Origine iuris Mediolanensis Francisci Grassi in utroque iure licentiati libellus ..., Mediolani, apud Valerium et Hieronymum fratres Calcographos, 1556

PALEOTTI G., *De nothis spuriisque filiis liber*, Bononiae, apud A. Giaccarellum, 1550

PARISIO P.P., *Consilia*, 3 voll., Venetiis 1593 (Venetiis 1543[1])

PECORI L., *Storia della terra di San Gimignano*, Firenze, tip. Galileiana, 1853

PILLIUS - TANCREDUS - GRATIA, *Libri de iudiciorum ordine*, a cura di F.Ch. BERGMANN, Aalen 1965 (ristampa dell'ed. Göttingen 1842)

Pontremuli statutorum ac decretorum volumen, Parmae, apud S. Viottum, 1571

PRIORI L., *Prattica criminale secondo il ritto delle leggi della Serenissima Republica di Venetia*, in Venetia, appresso G.P. Pinelli, 1644 (Venetia 1622[1])

Provisioni, decreti, instromenti, gratie, litere, capitoli ..., in Modona, per G. de Nicoli, 1544

Provvisioni, gride, ordini, e decreti da osservarsi negli Stati di S.A., Modena, per gli eredi di B. Soliani, 1755

Recueil des édits, déclarations et ordonnances des Rois Henry II, Charles IX, Henry III, Henry IV, Louis XIII et Louis XIV, concernans les Mariages, Paris, Imp. de J. Langlois, 1697

Responsum pro veritate P. Virginii Valsechii monachi casinensis a pluribus viris doctis approbatum, in F.M. MUSCETTOLA, *Dissertatio theologico-legalis de sponsalibus et matrimoniis quae a filiisfamilias contrahuntur parentibus insciis vel juste invitis*

RICCI G. DE', *Cronaca (1532-1606)*, a cura di G. SAPORI, Milano - Napoli 1972

RINALDI G.D., *Observationes criminales, civiles, et mixtae*, 2 voll., Romae, sumptibus N. Chellini, 1688-1691

– *Observationes criminales, civiles, et mixtae. Supplementum*, Romae, ex officina haeredum Corbelletti, 1698

Rituale romanum Pauli V Pont. Max. iussu editum, Venetiis, apud F. Baba, 1653

SALVINI S., *Catalogo cronologico de' canonici della Chiesa metropolitana fiorentina*, Firenze, per G. Cambiagi stampatore granducale, 1782

SANCHEZ T., *De sancto matrimonii sacramento disputationum tomi tres*, Lugduni, sumptibus Ph.B.L. Arnaud et C. Rigaud, 1654

SAVELLI M.A., *Pratica universale*, Firenze, nella stamperia di V. Vangelisti stampatore arcivescovale, 1681 (Firenze 1665[1])

– *Summa diversorum tractatuum*, 4 voll., Venetiis, apud P. Balleonium, 1707 (Bononiae 1685-1686[1])

SAVONAROLA G., *Introductorium confessorum* [*Confessionale*], [Brescia, Angelo e Jacopo de' Britannici, 1499]

– *Prediche sopra l'esodo*, a cura di P.G. RICCI, Roma 1955

SCHULTE F. - RICHTER E.L. (edd), *Canones et decreta Concilii Tridentini* ..., Lipsiae, Tauchnitz, 1853

SEGNERI P., *Il cristiano instruito nella sua legge*, 3 voll., in Firenze, nella stamperia di S. A. S., 1686

SEGNERI P. jr., *Instrutione sopra le conversazioni moderne. Per maggior utile delle Sacre Missioni*, Firenze, per J. Guiducci e S. Franchi, 1711

SOTO D. DE, *In quartum sententiarum commentarii*, Salmanticae, J. a Cánova, 1557

Statuta civilia et criminalia civitatis Bononiae ... edidit Comes Philippus Carolus Saccus, 2 voll., Bononiae, ex typ. C. Pisarri, 1735-1737

Statuta civitatis Brixiae, Brixiae, apud D. Turlinum, 1557

Statuta civitatis Mutine, in *Monumenti di storia patria delle provincie modenesi, Statuti*, I, Parma, P. Fiaccadori, 1864

Statuta civitatis Pisauri noviter impressa, [Pisauri, per B. de Carthularis, 1530]

Statuta civitatis Pistorii, Florentiae, [Giunti], 1546

Statuta communis Parmae anni MCCCXLVII, Parmae, ex officina P. Fiaccadorii, 1860

Statuta criminalia Ianuae, [Bononiae, per Caligulam de Balazeriis], 1498

Statuta et Decreta antiqua Civitatis Placentiae, [Brixiae, apud L. Sabiensem, 1560]

Statuta et Decreta communis Genuae, Venetiis, apud D. Nicolinum, 1567

Statuta Ferrariae, Ferrariae, per Severinum Ferrariensem, 1476

Statuta Ferrariae anno MCCLXXXVII, a cura di W. MONTORSI, Ferrara 1955

Statuta magnificae communitatis Regii, Regii, apud H. Bartholum, 1582

Statuta populi et communis Florentiae, publica auctoritate collecta castigata et praeposita, 3 voll., Friburgi, apud M. Kluch, 1778-1783

Statuta, privilegia et consuetudines Civitatis Caietae, [Napoli, per M. Cancer, tra il 1552 e il 1554 ?]

Statuta provisiones et ordinamenta magnificae civitatis Ferrariae nuper reformata ... anno D. 1534, Ferrariae, per F. Rubeum de Valentia, 1534

Statuta veneta emendatissima ..., [Venetiis, apud B. Benalium, 1537]

(Gli) Statuti del comune di Treviso (sec. XIII-XIV), II, a cura di B. BETTO, Roma 1986

Statuti del comune di Vicenza, 1264, in *Monumenti storici pubblicati dalla R. Deputazione Veneta di storia patria*, serie II, *Statuti*, I, Venezia, tip. Visentini, 1886

Statuti di Perugia dell'anno 1342, in *Corpus Statutorum italicorum*, sotto la direzione di P. SELLA, IX, Roma 1916

Statuto di Arezzo (1327), a cura di G. MARRI CAMERANI, Firenze 1946

Statuti inediti della città di Pisa dal XII al XIV secolo, a cura di F. BONAINI, 2 voll., Firenze, Vieusseux, 1854-1870

Statutorum civilium Reipublicae Genuensis nuper reformatorum libri sex, Genuae, apud H. Bartolum, 1589

Statutorum magnificae civitatis et communis Feltriae, Veneziis, apud L. Tivanum, 1749

Statutum potestatis comunis Pistorii anni MCCLXXXXVI, a cura di L. ZDEKAUER, Mediolani, apud U. Hoepli, 1888

STELLA P. (ed), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, 2 voll., Firenze 1986

TARTAGNI A., *Consilia*, Venetiis, ex officina D. Zenari, 1578

TOGNINI T., *Vita del padre Filippo Poggi lucchese della Compagnia di Gesù*, in Lucca, per P. Frediani, 1708

TOLEDO F., *Instruttione de' sacerdoti, e penitenti, nella quale si contiene la somma assolutissima di tutti i casi di coscienza*, Venezia, presso il Baglioni, 1657 (ed. orig. Mediolani 1599)

TOMMASI F., *Reggimento del padre di famiglia*, Firenze, Marescotti, 1580

TREVISAN T., *De privilegiis sponsaliorum tractatus*, Venetiis, apud R. Meiettum, 1598

TRIFONE R. (ed), *La legislazione angioina*, Napoli 1921

(Le) Usanze fiorentine del secolo XVII descritte dal cav. Tommaso Rinuccini, a cura di P. FANFANI, Firenze, Stamperia sulle Logge del grano, 1863

VEZZOSI A.F., *I scrittori de' Cherici regolari detti Teatini*, 2 voll., Roma, stamperia S.C. Propaganda fide, 1780

ZILETTI G.B., *Matrimonialia consilia*, 2 voll., Francoforti ad Menum, impensis S. Feyrabendii, 1580

ZOBI A., *Storia civile della Toscana dal 1737 al 1848*, 5 voll., Firenze, L. Molini, 1850-1852

4. *Bibliografia delle opere citate*

Sono escluse dalla bibliografia le voci dei dizionari, ad eccezione di G. LE BRAS, *Le mariage*

ACCATI L., *La sposa in prestito. Soggetto collettivo, soggetto individuale e conflitto politico (1566-1759)*, in SOCIETÀ ITALIANA DELLE STORICHE, *Discutendo di storia. Soggettività, ricerca, biografia*, Torino 1990, pp. 77-101

AGO R., *Giovani nobili nell'età dell'assolutismo: autoritarismo paterno e libertà*, in G. LEVI - J.-C. SCHMITT (edd), *Storia dei giovani*, I: *Dall'antichità all'età moderna*, Roma - Bari 1994, pp. 375-426

ALESSI G., *L'onore riparato. Il riformismo del Settecento e le «ridicole leggi» contro lo stupro*, in G. FIUME (ed), *Onore e storia nelle società mediterranee*, Palermo 1989, pp. 129-142

– *Il gioco degli scambi: seduzione e risarcimento nella casistica cattolica del XVI e XVII secolo*, in «Quaderni storici», 25, 1990, 75, pp. 805-831

– *Le riforme di polizia nell'Italia del Settecento: Granducato di Toscana e Regno di Napoli*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'Età Moderna*, I, pp. 404-425

– *Le gravidanze illegittime e il disagio dei giuristi (secc. XVII-XIX)*, in G. FIUME (ed), *Madri. Storia di un ruolo sociale*, Venezia 1995, pp. 221-245

ALLEGRA L., *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in C. VIVANTI (ed), *Intellettuali e potere* (Storia d'Italia. Annali, 4), Torino 1981, pp. 895-947

ANGIOLINI F. et al. (edd), *La Toscana nell'età di Cosimo III*, Atti del convegno (Pisa - San Domenico di Fiesole 4-5 giugno 1990), Firenze 1993

– *I cavalieri e il Principe. L'Ordine di Santo Stefano e la società toscana in età moderna*, Firenze 1996

– *Nobiltà, ordini cavallereschi e mobilità sociale nell'Italia moderna*, in «Storica», 4, 1998, pp. 37-56

ANTONELLI G., *La magistratura degli Otto di Guardia a Firenze*, in «Archivio Storico Italiano», 112, 1954, pp. 3-39

ARANCI G., *Formazione religiosa e santità laicale a Firenze tra Cinque e Seicento*, Firenze 1997

– *Vittorio Dell'Ancisa. Un prete fiorentino del Cinquecento e l'origine delle «Stabilite nella Carità»*, Firenze 1997

ARRIVO G., *Legami di sangue, legami di diritto (Pisa, secc. XVI-XVIII)*, in «Ricerche storiche», 27, 1997, pp. 231-261

– «Il reato di stupro tra dottrina e prassi giudiziaria nella Toscana Leopoldina», relazione presentata al II Congresso nazionale della Società Italiana delle Storiche, «Corpi e storia. Pratiche, diritti, simboli» (Venezia, 3-5 febbraio 2000)

– *Il sesso in tribunale. Dottrina, prassi giudiziaria e pratiche sociali nei processi per stupro nella Toscana delle riforme*, tesi di dottorato, Università di Torino, a.a. 2000-2001

ARRU A., *Il servo. Storia di una carriera nel Settecento*, Bologna 1995

ASCHERI M., *Tribunali, giuristi e istituzioni dal Medioevo all'Età Moderna*, Bologna 1989

BALDISSERI L., *La nunziatura in Toscana. Le origini, l'organizzazione e l'attività dei primi due nunzi: Giovanni Campeggi e Giorgio Cornaro*, Città del Vaticano 1977

BARBAGLI M., *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna 1984

– *Sistemi di formazione della famiglia in Italia*, in S.I.D.E.S., *Popolazione, società e ambiente. Temi di demografia storica italiana (secc. XVII-XIX)*, Bologna 1990, pp. 3-43

BELLOMO M., *Ricerche sui rapporti patrimoniali tra coniugi. Contributo alla storia della famiglia medievale*, Milano 1961

BENADUSI G., *A Provincial Elite in Early Modern Tuscany: Family and Power in the Creation of the State*, Baltimore 1996

BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Milano 1976 (ed. orig. Paris 1969)

BERENGO M., *Un agronomo toscano del Cinquecento. Francesco Tommasi da Colle Val d'Elsa*, in *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan*, 2 voll., Firenze 1980, II, pp. 495-518

BERMAN H.J., *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition*, Cambridge (MA) 1983

BERNHARD J., *Le mariage*, in G. LE BRAS - J. GAUDEMET (edd), *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, XIV: *L'époque de la Réforme et du concile de Trente*, Paris 1990, pp. 212-302

BESTA E., *Gli statuti delle Valli dell'Adda e del Mera*, in *Studi storici e giuridici dedicati e offerti a F. Ciccaglione*, 2 voll., Catania 1909-1910, I, pp. 337-372

BIZZARRI D., *Per la storia dei riti nuziali in Italia*, in D. BIZZARRI, *Studi di storia del diritto italiano*, Torino 1937, pp. 611-629

BIZZOCCHI R., *Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento*, Bologna 1986

– *Cicisbei. La morale italiana*, in «Storica», 3, 1997, pp. 63-90

– *Sentimenti e documenti*, in «Studi storici», 20, 1999, pp. 471-486

– *In famiglia. Storie di interessi e affetti nell'Italia moderna*, Roma - Bari 2001

BOCCHINI CAMAIANI B., *Origine e poteri dell'autorità sovrana in Scipione de' Ricci*, in B. BOCCHINI CAMAIANI - M. VERGA (edd), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo, 1780-1791*, 3 voll., Firenze 1990-1992, I, pp. 49-102

BONACCHI G., *Legge e peccato. Anime, corpi, giustizia alla corte dei Papi*, Roma - Bari 1995

BOSSY J., *Controriforma e popolo dell'Europa cattolica*, in M. ROSA (ed), *Le origini dell'Europa moderna. Rivoluzione e continuità*, Bari 1977, pp. 281-308 (ed. orig. in «Past and Present», 47, 1970)

– *L'Occidente cristiano, 1400-1700*, Torino 1990 (ed. orig. London 1985)

BOUTIER J., *Una nobiltà urbana in età moderna. Aspetti della morfologia sociale della nobiltà fiorentina*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1993, 2, pp. 141-159

BRACCHI R., *Il lino delle cento operazioni. La coltivazione del lino nel territorio di Bormio*, in «Archivio per l'Alto Adige. Rivista di studi alpini», 80, 1986, pp. 185-222

BRACKETT J.K., *Criminal Justice and Crime in Late Renaissance Florence, 1537-1609*, Cambridge (MA) 1992

BRAMBILLA E., *Giuristi, teologi e giustizia ecclesiastica dal '500 alla fine del '700*, in M. L. BETRI - A. PASTORE (edd), *Avvocati, medici, ingegneri. Alle origini delle professioni moderne (secoli XVI-XIX)*, Bologna 1997, pp. 169-206

– *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna 2000

BRANDILEONE F., *Saggi sulla storia della celebrazione del matrimonio in Italia*, Milano 1906

BRESCHI M. - RETTAROLI R., *La nuzialità in Toscana, secoli XIV-XIX*, in *Le Italie demografiche. Saggi di demografia storica*, Udine 1995, pp. 21-43

BROOKE C.N.L., *Il matrimonio nel Medioevo*, Bologna 1991 (ed. orig. Oxford 1989)

BRUCKER G., *Giovanni e Lusanna. Amore e matrimonio nella Firenze del Rinascimento*, Bologna 1988 (ed. orig. Berkeley 1986)

– *Ecclesiastical Courts in Fifteenth-Century Florence and Fiesole*, in «Mediaeval Studies», 103, 1991, pp. 229-257

BRUNDAGE J.A., *Rape and Marriage in the Medieval Canon Law*, in «Revue de droit canonique», 28, 1978, pp. 62-75

– *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago - London 1987

BURGHARTZ S., *Tales of Seduction, Tales of Violence: Argumentative Strategies before the Basel Marriage Court*, in «German History», 17, 1999, pp. 41-56

– *Zeiten der Reinheit – Orte der Unzucht. Ehe und Sexualität in Basel während der Frühen Neuzeit*, Paderborn 1999

BURGUIÈRE A., *Le rituel du mariage en France: pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires (XVIe-XVIIIe siècle)*, in «Annales ESC», 33, 1978, pp. 637-649

CANOSA R., *La restaurazione sessuale. Per una storia della sessualità tra Cinquecento e Settecento*, Milano 1993

CARGNELUTTI L., *Il «divorzio» in Friuli in età moderna dopo il Concilio di Trento*, in R. CORBELLINI (ed), *Interni di famiglia. Patrimonio e sentimenti di figlie, madri, mogli, vedove. Il Friuli tra medioevo ed età moderna*, Atti del Convegno (Udine, 4 dicembre 1992), Udine 1994, pp. 61-75

CARPANETTO D. - RICUPERATI G., *L'Italia del Settecento: crisi trasformazioni lumi*, Roma - Bari 1986

CARRARA F., *Programma del corso di Diritto Criminale*, 2 voll., Lucca, tip. G. Canovetti, 1872-1874

CASAGRANDE C., *La donna custodita*, in Ch. KLAPISCH-ZUBER (ed), *Storia delle donne in Occidente*, II: *Il Medioevo*, Roma - Bari 1990, pp. 88-128

CASEY J., *La famiglia nella storia*, Roma - Bari 1991 (ed. orig. Oxford 1989)

CAVALLO S., *Fidanzamenti e divorzi in ancien régime: la diocesi di Torino*, in «Miscellanea storica ligure», 9, 1977, pp. 5-50

– CERUTTI S., *Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento*, in «Quaderni storici», 15, 1980, 44, pp. 346-383

CAVANNA A., *Storia del diritto moderno in Europa. Le fonti e il pensiero giuridico*, Milano 1979

CAZZETTA G., *Praesumitur seducta. Onestà e consenso femminile nella cultura giuridica moderna*, Milano 1999

CECCARELLI M., *L'attività del tribunale arcivescovile pisano sui casi di adulterio, concubinato e rottura di promessa (1600-1630)*, tesi di laurea, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1999-2000

CHABOT I., «*La sposa in nero*». *La ritualizzazione del lutto delle vedove fiorentine (secoli XIV-XV)*, in «Quaderni storici», 29, 1994, 86, pp. 421-462

– *Risorse e diritti patrimoniali*, in A. GROPPI (ed), *Il lavoro delle donne*, Roma - Bari 1996, pp. 47-70

– FORNASARI M., *L'economia della carità. Le doti del Monte di Pietà di Bologna (secoli XVI-XX)*, Bologna 1997

CHÉNON E., *Recherches historiques sur quelques rites nuptiaux*, in «Nouvelle revue historique de droit français et étranger», 36, 1912, pp. 573-660

CHOJNACKI S., *Women and Men in Renaissance Venice. Twelve Essays on Patrician Society*, Baltimore - London 2000

CIONI M., *Mons. Antonio Martini e l'Archivio Arcivescovile di Firenze*, in «Bollettino dell'Arcidiocesi di Firenze», 3, 1911, pp. 87-93, 158-160, 171-174, 188-189; 4, 1912, pp. 121-123, 138-140, 188-191

COGNETTI C., *La riforma degli sponsali e del matrimonio nel pensiero di Scipione de'Ricci*, in «Il Diritto Ecclesiastico», 71, 1960, pp. 328-348

COHEN Th. - COHEN E.S., *Word and Deeds in Renaissance Rome: Trials before the Papal Magistrates*, Toronto - Buffalo - London 1993

COHN S.K., *The Laboring Classes in Renaissance Florence*, New York 1980

CONTINI A., *La città regolata: polizia e amministrazione nella Firenze leopoldina (1777-1782)*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'Età Moderna*, I, pp. 426-508

– «Corpo, genere, punibilità negli ordinamenti di polizia alla fine del XVIII secolo a Firenze», relazione presentata al II Congresso nazionale della Società Italiana delle Storiche, «Corpi e storia. Pratiche, diritti, simboli» (Venezia, 3-5 febbraio 2000)

CORAZZOL G. - CORRÀ L., *Esperimenti d'amore: fatti di giovani nel Veneto del Cinquecento*, Vicenza 1981

CORRAIN C. - ZAMPINI P., *Documenti etnografici e folkloristici nei sinodi diocesani italiani*, Bologna 1970

CORSO R., *Patti d'amore e pegni di promessa. Con una appendice di scritti rari*, a cura di M. MELIGRANA, Palermo 1981

COZZI G., *Padri, figli e matrimoni clandestini (metà sec. XVI - metà sec. XVIII)*, in «La cultura. Rivista di filosofia, letteratura e storia», 14, 1976, pp. 169-213

– *Il dibattito sui matrimoni clandestini. Vicende giuridiche, sociali, religiose dell'istituzione matrimoniale tra Medio Evo ed Età moderna*, dispensa, Università di Venezia, Dipartimento di Studi storici, a.a. 1985-1986

– *Religione, moralità e giustizia a Venezia: vicende della magistratura degli Esecutori contro la bestemmia (secoli XVI-XVII)*, in «Ateneo Veneto», 178, 1991, pp. 7-96

DA PASSANO M., *Dalla «mitigazione delle pene» alla «protezione che esige l'ordine pubblico». Il diritto penale toscano dai Lorena ai Borbone (1786-1807)*, Milano 1988

D'ADDARIO A., *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Roma 1972

D'ALESSANDRO M.P., *Immigrazione a Livorno nel Seicento attraverso le fonti ecclesiastiche. Uno studio dei libri di matrimonio e dei processi matrimoniali*, tesi di laurea, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1996-1997

DEAN T. - LOWE K.J.P. (edd), *Marriage in Italy, 1300-1650*, Cambridge 1997

DE BIASE L., *Amore di Stato. Venezia. Settecento*, Palermo 1992

DE GIORGIO M. - KLAPISCH-ZUBER Ch. (edd), *Storia del matrimonio*, Roma - Bari 1996

DEL BADIA I., *Fidanzamento e matrimonio del sec. XV*, in «Miscellanea fiorentina di erudizione e storia», 1, 1886, pp. 189-191

DEL PANTA L., *Una traccia di storia demografica della Toscana nei secoli XVI-XVII*, Firenze 1974

DEL PIAZZO M., *Gli ambasciatori toscani del Principato (1537-1737)*, Roma 1953

DELILLE G., *Classi sociali e scambi matrimoniali nel Salernitano: 1500-1650*, in «Quaderni storici», 11, 1976, 33, pp. 983-997

– *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli*, Torino 1988 (ed. orig. Paris - Roma 1985)

– *Strategie di alleanza e demografia del matrimonio*, in M. DE GIORGIO - Ch. KLAPISCH-ZUBER (edd), *Storia del matrimonio*, pp. 283-303

DELLA PINA M., *Gli insediamenti e la popolazione*, in E. FASANO GUARINI (ed), *Prato storia di una città*, 2: *Un microcosmo in movimento (1494-1815)*, Firenze 1986, pp. 43-131

– *Famiglia mezzadrile e celibato: le campagne di Prato nei secoli XVII e XVIII*, in S.I.D.E.S., *Popolazione, società e ambiente. Temi di demografia storica italiana (secc. XVII-XIX)*, Bologna 1990, pp. 125-139

DEROSAS R., *La crisi del patriziato come crisi del sistema familiare: i Foscarini ai Carmini nel secondo Settecento*, in *Studi offerti a Gaetano Cozzi*, Venezia 1992, pp. 309-331

DI BELLA S., *Chiesa e società civile nel Settecento italiano*, Milano 1982

DI RENZO VILLATA G., *«Sembra che ... in genere ... il mondo vada migliorando». Pietro Verri e la famiglia tra tradizione giuridica e innovazione*, in C. CAPRA (ed), *Pietro Verri e il suo tempo*, Milano 1999, pp. 147-270

DI SIMPLICIO O., *Peccato penitenza perdono, Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano 1994

DIAZ F., *I Lorena in Toscana. La Reggenza*, Torino 1988

DONAHUE Ch. Jr., *Proof by Witnesses in the Church Courts of Medieval England: An Imperfect Reception of the Learned Law*, in M.S. ARNOLD et al. (edd), *On the Laws and Customs of England*, Chapel Hill 1981, pp. 127-158

– *The Dating of Alexander the Third's Marriage Decretals*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte», XCIC, Kanonistische Abteilung LXVIII, 1982, pp. 70-124

DONATI C., *Scipione Maffei e la «Scienza chiamata cavalleresca». Saggio sull'ideologia nobiliare al principio del Settecento*, in «Rivista storica italiana», 90, 1978, pp. 30-71

– *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma - Bari 1988

D'ONOFRIO S., *La vergine e lo sposo legato*, in «Quaderni storici», 25, 1990, 75, pp. 859-878

DOSSETTI G., *La formazione progressiva del negozio nel matrimonio canonico. Contributo alla dottrina degli sponsali e del matrimonio condizionale*, Bologna 1954; ora in G. DOSSETTI, *«Grandezza e miseria» del diritto della Chiesa*, a cura di F. MARGIOTTA BROGLIO, Bologna 1986, pp. 243-362

DUBY G., *Matrimonio medievale. Due modelli nella Francia del dodicesimo secolo*, Milano 1981 (ed. orig. Baltimore 1978)

ENNIS A., *Fray Alonso de la Vera Cruz O.S.A. (1507-1584). A Study of His Life and His Contribution to the Religious and Intellectual Affairs of Early Mexico*, Louvain 1957

ESMEIN A., *Le mariage en droit canonique,* 2 voll., Paris, L. Larose et Forcel, 1891

EVANGELISTI S., *Dalla letteratura alla storia: la monografia su Camilla Faà di Fernanda Sorbelli Bonfà (1878-1982)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 22, 1996, pp. 401-420

FABBRI L., *Alleanza matrimoniale e patriziato nella Firenze del '400. Studio sulla famiglia Strozzi*, Firenze 1991

FANFANI P., *Usi nuziali dei contadini toscani*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», 6, 1887, pp. 94-96

FANTAPPIÉ C., *Promozione e controllo del clero nell'età leopoldina*, in Z. CIUFFOLETTI - L. ROMBAI (edd), *La Toscana dei Lorena. Riforme, territorio,*

società, Atti del Convegno di studi (Grosseto, 27-29 novembre 1987), Firenze 1989, pp. 233-250

FANTONI M., *Il «principe santo». Clero regolare e modelli di sovranità nella Toscana tardo medicea*, in F. RURALE (ed), *I religiosi a corte. Teologi, politica e diplomazia in antico regime*, Atti del seminario di studi Georgetown University a Villa «Le Balze» (Fiesole, 20 ottobre 1995), Roma 1998, pp. 229-248

FARGE A. - FOUCAULT M., *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille*, Paris 1982

– *La vie fragile. Violence, pouvoirs et solidarités à Paris au XVIIIe siècle*, Paris 1986

FARR J.R., *Authority and Sexuality in Early Modern Burgundy (1550-1730)*, New York - Oxford 1995

FASANO GUARINI E., *Considerazioni su giustizia, stato e società nel ducato di Toscana del Cinquecento*, in *Florence and Venice: Comparisons and Relations*, 2 voll., Firenze 1980, II, pp. 135-168

– *Gli Statuti delle città soggette a Firenze tra '400 e '500: riforme locali e interventi centrali*, in G. CHITTOLINI - D. WILLOWEIT (edd), *Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed Età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 30), Bologna 1997, pp. 69-124 (Bologna 1991[1])

– *Produzione di leggi e disciplinamento nella Toscana granducale tra Cinque e Seicento. Spunti di ricerca*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, pp. 659-690

– *The Prince, the Judges and the Law: Cosimo I and Sexual Violence, 1558*, in T. DEAN - K.J.P. LOWE (edd), *Crime, Society and the Law in Renaissance Italy*, Cambridge 1994, pp. 121-141

– *Nuove diocesi e nuove città nella Toscana del Cinque-Seicento*, in P. NENCINI (ed), *Colle di Val d'Elsa: diocesi e città tra '500 e '600*, Convegno di studi (Colle Val d'Elsa, 22-24 ottobre 1992), Castelfiorentino 1995, pp. 39-63

– *Gli «ordini di polizia» nell'Italia del '500: il caso toscano*, in M. STOLLEIS (ed), *Policey im Europa der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1996, pp. 55-95

FEBVRE L., *Amor sacro, amor profano. Margherita di Navarra: un caso di psicologia nel '500*, Bologna 1980 (ed. orig. Paris 1944)

FERRANTE L., «Il matrimonio a Bologna prima del Concilio di Trento», relazione presentata al convegno internazionale «Mutamenti della famiglia nei paesi occidentali» (Bologna, 6-8 ottobre 1994)

– *Il matrimonio disciplinato: processi matrimoniali a Bologna nel Cinquecento*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, pp. 901-927

– *Legittima concubina, quasi moglie, anzi meretrice. Note sul concubinato tra Medioevo ed età moderna*, in A. BIONDI (ed), *Modernità: definizioni ed esercizi*, Bologna 1998, pp. 123-141

FILIPPINI N.M., *La nascita straordinaria. Tra madre e figlio la rivoluzione del taglio cesareo (sec. XVIII-XIX)*, Milano 1995

FIORELLI P., *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, 2 voll., Milano 1953-1954

FLANDRIN J.-L., *Amori contadini. Amore e sessualità nelle campagne, nella Francia dal XVI al XIX secolo*, Milano 1980 (ed. orig. Paris 1975)

– *La famiglia. Parentela, casa, sessualità nella società preindustriale*, Milano 1979 (ed. orig. Paris 1976)

FOLIN M., *Il sistema politico estense fra mutamenti e persistenze (secoli XV-XVIII)*, in «Società e storia», 20, 1997, pp. 505-549

(Le) Fonti della demografia storica in Italia, Atti del seminario di demografia storica, 2 voll., Roma 1971-1972

FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino 1976 (ed. orig. Paris 1975)

FRANCESCHI F., *Il linguaggio della memoria. Le deposizioni dei testimoni in un tribunale corporativo fiorentino fra XIV e XV secolo*, in J.-C. MAIRE VIGUEUR - A. PARAVICINI BAGLIANI (edd), *La parola all'accusato*, Palermo 1991, pp. 213-232

FUBINI LEUZZI M., *Donne, doti e matrimonio in Toscana al tempo dei primi granduchi lorenesi. Studi sulla distribuzione delle elemosine dotali*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 18, 1992, pp. 121-176

– *«Condurre a onore». Famiglia, matrimonio e assistenza dotale a Firenze in Età Moderna*, Firenze 1999

GAMBIER M., *La donna e la giustizia penale veneziana nel XVIII secolo*, in G. COZZI (ed), *Stato società e giustizia nella Repubblica Veneta (secc. XV-XVIII)*, 2 voll., Roma 1980-1985, I, pp. 529-575

GATTEI G., *La sifilide: medici e poliziotti intorno alla «venere politica»*, in F. DELLA PERUTA (ed), *Malattia e medicina* (Storia d'Italia. Annali, 7), Torino 1984, pp. 741-798

GAUDEMET J., *Il matrimonio in Occidente*, Torino 1989 (ed. orig. Paris 1987)

GENNEP A. VAN, *Les rites de passage*, Paris 1981 (rist. anast. del 1909)

GILLIS J., *For Better, for Worse: British Marriages, 1600 to Present*, Oxford 1985

GOODY J., *Famiglia e matrimonio in Europa. Origini e sviluppi dei modelli familiari dell'Occidente*, Roma - Bari 1991 (ed. orig. London 1983; Milano 1984[1])

GOTTLEIB B., *The Meaning of Clandestine Marriage*, in R. WHEATON - T.K. HAREVEN (edd), *Family and Sexuality in French History*, Philadelphia 1980, pp. 49-83

GRAZIOSI M., *Women and Criminal Law: the Notion of Diminished Responsability in Prospero Farinaccio (1544-1618) and Other Renaissance Jurists*, in L. PANIZZA (ed), *Women in Italian Renaissance Culture and Society*, Oxford 2000, pp. 166-181

GRECO G., *La parrocchia a Pisa nell'età moderna (secoli XVII-XVIII)*, Pisa 1984

– *Il cappello di Santa Bona. Note sulla cultura folklorica pisana nell'età della controriforma*, in «Ricerche storiche», 22, 1992, pp. 21-62

– *La Chiesa in Italia nell'età moderna*, Roma - Bari 1999

GROSSI P., *L'ordine giuridico medievale*, Roma - Bari 1996

GUERCI L., *La discussione sulla donna nell'Italia del Settecento. Aspetti e problemi*, Torino 1987

– *La sposa obbediente. Donna e matrimonio nella discussione dell'Italia del Settecento*, Torino 1988

HACKE D., *Marital Litigation and Gender Relations in Early Modern Venice, c. 1570-1700*, Ph.D. Dissertation, University of Cambridge, 1997

– *«Non lo volevo per marito in modo alcuno». Matrimoni forzati e conflitti generazionali a Venezia fra il 1580 e il 1680*, in S. SEIDEL MENCHI - A. JACOBSON SCHUTTE - T. KUEHN (edd), *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 51), Bologna 1999, pp. 195-224

HARRINGTON J., *Reordering Marriage and Society in Reformation Germany*, London 1995

HELMHOLZ R.H., *Marriage Litigation in Medieval England*, Cambridge 1974

HERLIHY D., *Pistoia nel Medioevo e nel Rinascimento, 1200-1430*, Firenze 1972

HRUBY K., *Symboles et textes de la célébration du mariage judaïque*, in *La celebrazione cristiana del matrimonio. Simboli e testi*, Roma 1986, pp. 15-144

HUFTON O., *Destini femminili. Storia delle donne in Europa, 1500-1800*, Milano 1996 (ed. orig. London 1995)

HUNECKE V., *Matrimonio e demografia nel patriziato veneziano (secc. XVII-XVIII)*, in «Studi veneziani», 21, 1991, pp. 269-319

– *Il patriziato veneziano alla fine della Repubblica, 1646-1797. Demografia, famiglia, ménage*, Roma 1997 (ed. orig. Tübingen 1995)

INGRAM M., *Church Courts, Sex, and Marriage in England, 1570-1640*, Cambridge 1987

Istituzioni e società in Toscana nell'Età Moderna, Atti delle giornate di studio dedicate a G. Pansini (Firenze 4-5 dicembre 1992), 2 voll., Roma 1994

JEDIN H., *Storia del Concilio di Trento*, 4 voll., Brescia 1949-1981 (ed. orig. Freiburg i.Br. 1949-1975)

JEMOLO A.C., *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Torino 1914

– *Il matrimonio nel diritto canonico*, Milano 1941

JOYCE G.H., *Matrimonio cristiano*, Alba 1955 (ed. orig. London 1948)

KIRSHNER J., *Pursuing Honor while Avoiding Sin. The Monte delle Doti of Florence*, in «Studi senesi», 89, 1977, pp. 178-258

– MOLHO A., *Il Monte delle doti a Firenze dalla sua fondazione nel 1425 alla metà del sedicesimo secolo. Abbozzo di una ricerca*, in «Ricerche storiche», 10, 1980, pp. 21-47

– *Mulier alibi nupta*, in I. BAUMGARTNER (ed), *Consilia im späten Mittelalter*, Sigmaringen 1995, pp. 147-175

KLAPISCH-ZUBER Ch., *Zaccaria, o il padre spodestato. I riti nuziali in Toscana tra Giotto e il Concilio di Trento* (ed. orig. in «Annales ESC», 34, 1979), in Ch. KLAPISCH-ZUBER, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, pp. 109-151

– *Il complesso di Griselda. Dote e doni di nozze nel Quattrocento* (ed. orig. in «Mélanges de L'École française de Rome. Moyen âge - temps modernes», 94, 1982), in Ch. KLAPISCH-ZUBER, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, pp. 153-191

– *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma - Bari 1988

KNOX D., *Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, pp. 63-99

KUEHN Th., *Reading Microhistory: The Exemple of Giovanni and Lusanna*, in «Journal of Modern History», 61, 1989, pp. 512-534

– *Law, Family, and Women. Toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago - London 1991

LA ROCCA C., *«Essendo impraticabile il seguitare a vivere insieme ...». Separarsi a Livorno nel '700*, in «Bollettino storico pisano», 69, 2000, pp. 45-70

LAZZERI A.M., «Fiore dalla Piazza vs Domenico Baruchelli, Feltre 1539-1544», relazione presentata al VI seminario «I processi matrimoniali come fonte storica» (Trento, 22-24 giugno 2000)

LE BRAS G., *Mariage*, III: *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, in *DTC*, IX.2, Paris 1927, coll. 2123-2317

LEFEBVRE-TEILLARD A., *Les officialités à la veille du Concile de Trente*, Paris 1973

– *Ad matrimonium contrahere compellitur*, in «Revue de droit canonique», 28, 1978, pp. 210-217

LEITES E., *Coscienza puritana e sessualità moderna*, Milano 1988 (ed. orig. New Haven - London 1986)

LEVI PISETZKI R., *Moda e costume*, in *Storia d'Italia*, V: *I documenti*, I, Torino 1973, pp. 939-979

L'HERMITE-LECLERCQ P., *Le donne nell'ordine feudale (XI-XII secolo)*, in Ch. KLAPISCH-ZUBER (ed), *Storia delle donne in Occidente*, II: *Il Medioevo*, Roma - Bari 1990, pp. 251-309

LITCHFIELD R.B., *Emergence of a Bureaucracy: the Florentine Patricians, 1530-1790*, Princeton 1986

LOMBARDI D., *Povertà maschile, povertà femminile. L'ospedale dei Mendicanti nella Firenze dei Medici*, Bologna 1988

– *Il matrimonio. Norme, giurisdizioni, conflitti nello Stato fiorentino del Cinquecento*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'Età Moderna*, II, pp. 787-805

– *Intervention by Church and State in Marriage Disputes in Sixteenth- and Seventeenth- Century Florence*, in T. DEAN - K.J.P. LOWE (edd), *Crime, Society and the Law in Renaissance Italy*, Cambridge 1994, pp. 142-156

– *Fidanzamenti e matrimoni dal Concilio di Trento al Settecento*, in M. DE GIORGIO - Ch. KLAPISCH-ZUBER (edd), *Storia del matrimonio*, pp. 215-250

– (ed), *Legittimi e illegittimi. Responsabilità dei genitori e identità dei figli fra Cinque e Ottocento*, numero monografico di «Ricerche storiche», 27, 1997

– *Padri e madri: una questione di responsabilità*, in D. LOMBARDI (ed), *Legittimi e illegittimi. Responsabilità dei genitori e identità dei figli fra Cinque e Ottocento*, pp. 1-13

– *L'odio capitale, ovvero l'incompatibilità di carattere. Maria Falcini e Andrea Lotti (Firenze, 1773-1777)*, in S. SEIDEL MENCHI - D. QUAGLIONI (edd),

Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo, pp. 335-350

LOMBARDI L., *Saggio sul diritto giurisprudenziale*, Milano 1967

LUPERINI S., *Concubini, adulteri e sposi clandestini dopo il concilio di Trento. Uno studio sui processi criminali e matrimoniali nella diocesi di Pisa (1565-1595)*, tesi di laurea, Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1997-1998

– *La promessa sotto accusa (Pisa 1584)* in S. SEIDEL MENCHI - D. QUAGLIONI (edd), *Matrimoni in dubbio. Unioni controverse e nozze clandestine dal XIV al XVIII secolo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderni; I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani, II), in corso di stampa

MALANIMA P., *Il lusso dei contadini. Consumi e industrie nelle campagne toscane del Sei e Settecento*, Bologna 1990

– *L'economia toscana nell'età di Cosimo III*, in F. ANGIOLINI et al. (edd), *La Toscana nell'età di Cosimo III*, pp. 3-17

MANGIO C., *La polizia toscana. Organizzazione e criteri di intervento (1765-1808)*, Milano 1988

MARI M., *Venere celeste e Venere terrestre. L'amore nella letteratura italiana del Settecento*, Modena 1988

MARONGIU A., *Tiberio Deciani (1509-1582). Lettore di diritto, consulente, criminalista*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 7, 1934, pp. 135-202, 312-387

– *Il momento conclusivo del matrimonio nella nostra novellistica tre-cinquecentesca*, in *Studi in onore di Vincenzo del Giudice*, 2 voll., Milano 1953, II, pp. 51-100

– *La forma religiosa del matrimonio nel diritto bizantino, normanno e svevo*, in *Raccolta di scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, 2 voll., Milano 1963, I/2, pp. 851-877

– *Matrimonio medievale e matrimonio postmedievale. Spunti storico-critici*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 60, 1985, pp. 5-119

MARTELLI F., *«Nec Spes Nec Metus»: Ferrante Capponi, giurista ed alto funzionario nella Toscana di Cosimo III*, in F. ANGIOLINI et al. (edd), *La Toscana nell'età di Cosimo III*, pp. 137-163

MARTINES L., *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton 1968

– *Amour et histoire dans la poésie de la Renaissance italienne*, in «Annales HSS», 51, 1996, pp. 575-603

– *Séduction, espace familial et autorité dans la Renaissance italienne*, in «Annales HSS», 53, 1998, pp. 255-289

MAZZI M.S., *Cronache di periferia dello Stato fiorentino: reati contro la morale nel primo Quattrocento*, in «Studi storici», 27, 1986, pp. 609-635

– *Prostitute e lenoni nella Firenze del Quattrocento*, Milano 1991

MEDICK H., *Village Spinning Bees: Sexual Culture and Free Time Among Rural Youth in Early Modern Germany*, in H. MEDICK - D. SABEAN (edd), *Interest and Emotion. Essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge - Paris 1984, pp. 317-339

– SABEAN D., *Note preliminari su famiglia e parentela: interessi materiali ed emozioni*, in «Quaderni storici», 15, 1984, 45, pp. 1087-1115

MEGNA L., *In margine ad alcune carte processuali di area vicentina: sponsali e matrimonio tra XVI e XVII secolo*, in C. POVOLO (ed), *Bolzano Vicentino: Dimensioni del sociale e vita economica in un villaggio della pianura vicentina (secoli XIV-XIX)*, Bolzano Vicentino 1985, pp. 309-335

MENEGHETTI CASARIN F., *«Diseducazione» patrizia, «diseducazione» plebea: un dibattito nella Venezia del Settecento*, in «Studi veneziani», 17, 1989, pp. 117-156

MENZIONE A., *Composizione delle famiglie e matrimonio in diversi gruppi contadini nella Toscana del secolo XVII*, in S.I.D.E.S., *Popolazione, società e ambiente. Temi di demografia storica italiana (secc. XVII-XIX)*, Bologna 1990, pp. 187-211

MERZARIO R., *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como, secoli XVI-XVIII*, Torino 1981

MINNUCCI G., *La capacità processuale della donna nel pensiero canonistico classico*, 2 voll., Milano 1989-1994

MOLHO A., *Marriage Alliance in Late Medieval Florence*, Cambridge - London 1994

MONTANI P., *Madri nubili e tribunali. Legislazione e sentenze in età liberale*, in «Italia contemporanea», 26, 1995, pp. 455-468

MOSTAZA A., *La competencia de la Iglesia y del Estado sobre el matrimonio hasta el concilio de Trento*, in *Ius popoli dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bidagor*, 3 voll., Roma 1972, III, pp. 289-357

NARDI F.D., *Concubinato e adulterio nella Siena post-tridentina*, in «Bullettino senese di Storia patria», 96, 1989

NICCOLAI F., *La formazione del diritto successorio negli statuti comunali del territorio lombardo-tosco*, Milano 1940

NICCOLI O., *Baci rubati. Gesti e riti nuziali in Italia prima e dopo il Concilio di Trento*, in S. BERTELLI - M. CENTANNI (edd), *Il gesto nel rito e nel cerimoniale dal mondo antico ad oggi*, Firenze 1995, pp. 224-247

– *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma 1998

– *Rinuncia, pace, perdono. Rituali di pacificazione della prima età moderna*, in «Studi storici», 40, 1999, pp. 219-261

NOONAN J.T. Jr., *Power to Choose*, in «Viator. Medieval and Renaissance Studies», 4, 1973, pp. 419-434

NOVI CHAVARRIA E., *Ideologia e comportamenti familiari nei predicatori italiani tra Cinque e Settecento. Tematiche e modelli*, in «Rivista storica italiana», 100, 1988, pp. 679-723

– *Un epistolario amoroso: le lettere di Antonia Battimiello a Lorenzo da Campora*, in G. ZARRI (ed), *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, Roma 1999, pp. 467-487

NUBOLA C., *Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di L. Madruzzo (1579-1581)* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 20), Bologna 1993

OWEN HUGHES D., *Il matrimonio nell'Italia medievale*, in M. DE GIORGIO - Ch. KLAPISCH-ZUBER (edd), *Storia del matrimonio*, pp. 5-61

– *Riti di passaggio nell'occidente medievale*, in *Storia d'Europa*, 3: *Il Medioevo: secoli V-XV*, Torino 1994, pp. 985-1037

OZMENT S., *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe*, Cambridge (MA) - London 1983

PADOVANI T., *I delitti nelle relazioni private*, in L. VIOLANTE (ed), *La criminalità* (Storia d'Italia. Annali, 12), Torino 1997, pp. 219-244

PAGDEN A., *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Torino 1989

PAGLIA V., *«La pietà dei carcerati». Confraternite e società a Roma nei secoli XVI-XVIII*, Roma 1980

PAOLI M.P., *«Nuovi» vescovi per l'antica città: per una storia della Chiesa fiorentina tra Cinque e Seicento*, in *Istituzioni e società in Toscana nell'Età Moderna*, pp. 748-786

– *La teologia e la storia sacra*, in *Storia dell'Università di Pisa*, a cura della Commissione rettorale per la storia dell'Università di Pisa, II/2: *1737-1861*, Pisa 2001, pp. 417-460

PAOLIN G., *Monache e donne nel Friuli del Cinquecento*, in *Società e cultura del Cinquecento nel Friuli occidentale. Studi*, Pordenone 1984, pp. 201-228

PASQUINELLI A., *Giulio Rucellai segretario del Regio Diritto (1734-1778). Alle origini della riforma leopoldina del clero*, in «Ricerche storiche», 13, 1983, pp. 259-296

PASTORE A., *Il medico in tribunale. La perizia medica nella procedura penale d'antico regime (secoli XVI-XVIII)*, Bellinzona 1998

PAZZAGLI C., *Nobiltà civile e sangue blu. Il patriziato volterrano alla fine dell'età moderna*, Firenze 1996

PECCIANTI D., *Inconvenienti della repressione dello stupro nella giustizia criminale senese: il dilagare delle querele nel Settecento*, in L. BERLINGUER - F. COLAO (edd), *Criminalità e società in età moderna*, Milano 1991, pp. 477-515

PELAJA M., *Matrimonio e sessualità a Roma nell'Ottocento*, Roma - Bari 1994

– *La promessa*, in M. DE GIORGIO - Ch. KLAPISCH-ZUBER (edd), *Storia del matrimonio*, pp. 391-416

PERTILE A., *Storia del diritto italiano dalla caduta dell'impero romano alla codificazione*, 6 voll., Torino 1896-1909

PHAN M.-C., *Les déclarations des grossesse en France (XVIe-XVIIIe siècles)*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 22, 1975, pp. 61-88

– *Les amours illégittimes. Histoire de séduction en Languedoc (1676-1786)*, Paris 1986

PIRILLO P., *Gente di Pontremoli. Identità, continuità, mutamenti in un centro della Lunigiana*, Venezia 1997

PLOCHL W.M., *Storia del diritto canonico*, II: *Il diritto canonico della civiltà occidentale. 1055-1517*, Roma 1963

POGNI O., *Della vita e degli studi di mons. Michele Cioni*, in «Miscellanea storica della Valdelsa», 25, 1917, pp. 51-145

POMATA G., *Madri illegittime tra Ottocento e Novecento. Storie cliniche e storie di vita*, in «Quaderni storici», 15, 1980, 44, pp. 497-542

PONI C., *La famiglia contadina e il podere in Emilia Romagna*, in C. PONI, *Fossi e cavedagne benedicon le campagne. Studi di storia rurale*, Bologna 1982, pp. 283-356

POVOLO C., *Dal versante dell'illegittimità. Per una ricerca sulla storia della famiglia: infanticidio ed esposizione d'infante nel Veneto nell'età moderna*, in L. BERLINGUER - F. COLAO (edd), *Crimine, giustizia e società veneta in età moderna*, Milano 1989, pp. 89-163

– *Il processo Guarnieri (Buie-Capodistria, 1771)*, Koper 1996

POZZI G., *Occhi bassi*, in E. MARSCH - G. POZZI (edd), *Thematologie des Kleinen. Petits thèmes littéraires*, Fribourg 1986, pp. 161-211

PRODI P., *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, 2 voll., Roma 1959-1967

– *Note sulla genesi del diritto nella Chiesa post-tridentina*, in ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE DI BOLOGNA (ed), *La legge e il Vangelo*, Brescia 1972, pp. 191-223

– *Il Concilio di Trento e il diritto canonico*, in G. ALBERIGO - I. ROGGER (edd), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio* (Pubblicazioni dell'Istituto di scienze religiose in Trento. Religione e cultura, 10), Brescia 1977, pp. 267-285

– *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 15), Bologna 1992

– (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 40), Bologna 1994

– *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000

PROSPERI A., *Inquisitori e streghe nel Seicento fiorentino*, in F. CARDINI (ed), *Gostanza, la strega di San Miniato. Processo a una guaritrice nella Toscana medicea*, Roma - Bari 1989, pp. 217-250

– *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996

– *I sacramenti in età tridentina. Un 'tempo della chiesa' di tipo nuovo?*, in G. ALBERIGO - I. ROGGER (edd), *Il concilio di Trento nella prospettiva del terzo millennio* (Pubblicazioni dell'Istituto di scienze religiose in Trento. Religione e cultura, 10), Brescia 1997, pp. 251-266

– *Scienza e immaginazione teologica nel Seicento: il battesimo e le origini dell'individuo*, in «Quaderni storici», 34, 1999, 100, pp. 173-198

PULCINI E., *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venezia 1990

RAFFAELE S., *«Essendo Real volontà che le donne vadino all'onore». Onore e status nella legislazione meridionale*, in G. FIUME (ed), *Onore e storia nelle società mediterranee*, Palermo 1989, pp. 143-154

RASI P., *L'applicazione delle norme del Concilio di Trento in materia matrimoniale*, in *Studi di storia e diritto in onore di A. Solmi*, 2 voll., Milano 1941, I, pp. 235-281

– *La conclusione del matrimonio prima del Concilio di Trento*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 16, 1943, pp. 233-321

– *Le formalità nella celebrazione del matrimonio ed il concilio di Trento*, in «Rivista di storia del diritto italiano», 26-27, 1953-1954, pp. 189-207

RODOLICO N., *Stato e Chiesa in Toscana durante la reggenza lorenese (1737-1765)*, Firenze 1910

ROMEO G., *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma*, Firenze 1998

ROPER L., *The Holy Household: Women and Morals in Reformation Augsburg*, Oxford 1989

– *Will and Honour: Sex, Words and Power in Augsburg Criminal Trials*, in L. ROPER, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London - New York 1994, pp. 53-78

ROSA M., *Giurisdizionalismo e riforma religiosa nella Toscana leopoldina*, in M. ROSA, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso*, Bari 1969, pp. 165-213, 280-286

– *Un momento del giansenismo toscano: il sinodo di Pistoia del 1786*, in M. ROSA, *Riformatori e ribelli nel '700 religioso*, Bari 1969, pp. 215-244

– *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze 1974

– *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia 1999

ROSSI G., *«Duplex est usufructus». Ricerche sulla natura dell'usufrutto nel diritto comune*, II: *Da Baldo agli inizi dell'Umanesimo giuridico*, Padova 1996

RUGGIERO G., *I confini dell'eros. Crimini sessuali e sessualità nella Venezia del Rinascimento*, Venezia 1988 (ed. orig. New York - Oxford 1985)

RUIZ-GALVEZ PRIEGO E., *Le statut socio-juridique de la femme en Espagne au XVIe siècle: une étude sur le mariage chrétien faite d'après l'Epitome de matrimonio de Diego de Covarrubias y Leyva, la législation royale et les moralistes*, Paris 1990

SAFLEY Th.M., *Let No Man Put Asunder. The Control of Marriage in the German Southwest: A Comparative study, 1550-1600*, Kirksville (MO)1984

SALVIOLI G., *Storia della procedura civile e criminale*, in P. DEL GIUDICE (ed), *Storia del diritto italiano*, III/2, Frankfurt a.M. - Firenze 1969

SANNINO CUOMO A.L., *Il matrimonio in Basilicata prima e dopo il Concilio di* Trento, in G. DE ROSA - A. CESTARO (edd), *Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII secolo*, Atti del convegno di Maratea (19-21 giugno 1986), 2 voll., Venosa 1988, II, pp. 545-568

SARTI R., *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Roma - Bari 1999

SAVELLI R., *«Capitula», «regulae» e pratiche del diritto a Genova tra XIV e XV secolo*, in G. CHITTOLINI - D. WILLOWEIT (edd), *Statuti città territori in*

Italia e Germania tra Medioevo ed Età moderna (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 30), Bologna 1997, pp. 447-502 (Bologna 1991[1])

SBRICCOLI M. - BETTONI A. (edd), *Grandi tribunali e rote nell'Italia di antico regime*, Milano 1993

SCADUTO F., *Il consenso nelle nozze, nella professione e nell'ordinazione, secondo il diritto romano, germanico, canonico*, Napoli 1885

SCADUTO G., *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I granduca di Toscana (1765-1790)*, Livorno 1975 (rist. anast. dell'ed. 1885)

SCHUPPER F., *Gaeta e il suo diritto. Lo statuto cinquecentesco*, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», 57, 1916, pp. 3-108

SEIDEL MENCHI S. - QUAGLIONI D. (edd), *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 53; I processi matrimoniali degli archivi ecclesiastici italiani, I), Bologna 2000

– *I processi matrimoniali come fonte storica*, in S. SEIDEL MENCHI - D. QUAGLIONI (edd), *Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo*, pp. 15-94

SORBELLI BONFÀ F., *Camilla Gonzaga-Faà. Storia documentata*, Bologna 1918

SPINELLI L., *Le legislazioni matrimoniali degli Stati italiani preunitari con riferimento al sistema concordatario*, in «Studi urbinati», 19, 1950-1951, pp. 181-232

STELLA P. - DA MOLIN G., *Sponsali, stagionalità e cicli ebdomadari delle nozze in Italia tra '500 e '800. Primi risultati di ricerche sul rapporto tra mentalità e demografia*, in «Salesianum», 39, 1977, pp. 587-631

– (ed), *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, I: *Ristampa dell'edizione Bracali*, II: *Introduzione storica e documenti*, Firenze 1986

STEWART Ph., *Le Masque et la parole. Le langage de l'amour au XVIIIe siècle*, Paris 1973

STONE L., *Famiglia, sesso e matrimonio in Inghilterra tra Cinque e Ottocento*, Torino 1983 (ed. orig. London 1977)

TAMASSIA N., *Osculum interveniens (Contributo alla storia dei riti nuziali)*, in «Rivista storica italiana», 2, 1885, pp. 241-264

– *La famiglia italiana nei secoli decimoquinto e decimosesto*, Milano 1910

THOMAS Y., *La divisione dei sessi nel diritto romano*, in P. SCHMITT PANTEL (ed), *Storia delle donne in Occidente*, I: *L'Antichità*, Roma - Bari 1990, pp. 103-176

TOCCAFONDI D., *La riforma delle circoscrizioni ecclesiastiche nella Toscana leopoldina e il suo riflesso nella cartografia storica*, in *La Toscana dei Lorena nelle mappe dell'Archivio di Stato di Praga*, Firenze 1991, pp. 77-84

TOSI C., *Giuseppinismo e legislazione matrimoniale in Lombardia. La Costituzione del 1784*, in «Critica storica», 27, 1990, pp. 235-301

TREXLER R.C., *Synodal Law in Florence and Fiesole, 1306-1518*, Città del Vaticano 1971

TROIANO L., *Moralità e confini dell'eros nel Seicento toscano*, in «Ricerche storiche», 17, 1987, pp. 237-259

TURCHI L., *La giustizia del principe: magistrature sovrane dei duchi d'Este fra XV e XVI secolo*, tesi di laurea, Università di Venezia, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1993-1994

TURCHINI A., *Legislazione canonica e tradizioni locali nella Romagna del XVI secolo, in fatto di celebrazione matrimoniale*, in «Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche», 50, 1976, pp. 411-435

UNGARI P., *Storia del diritto di famiglia in Italia (1796-1943)*, Bologna 1974

VACCARI P., *La celebrazione del matrimonio in una assisa di Ruggero II*, in *Atti del convegno internazionale di Studi Ruggeriani*, 2 voll., Palermo 1955, I, pp. 205-211

– *Introduzione storica al vigente diritto privato italiano*, Milano 1957

VALMAGGI L., *I cicisbei. Contributo alla storia del costume italiano nel sec. XVIII*, Torino 1927

VENTURI F., *Settecento riformatore*, II: *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti, 1758-1774*, Torino 1976

– *Settecento riformatore*, IV/2: *La caduta dell'antico regime (1776-1789)*, Torino 1984

VERGA M., *Da «cittadini» a «nobili». Lotta politica e riforma delle istituzioni nella Toscana di Francesco Stefano*, Milano 1990

– *Il vescovo e il principe. Introduzione alle lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo (1780-1791)*, in B. BOCCHINI CAMAIANI - M. VERGA (edd), *Lettere di Scipione de' Ricci a Pietro Leopoldo, 1780-1791*, 3 voll., Firenze 1990-1992, I, pp. 2-47.

VISCEGLIA M.A., *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli 1988

– *I consumi in Italia in età moderna*, in R. ROMANO (ed), *Storia dell'economia italiana*, II: *L'età moderna: verso la crisi*, Torino 1991, pp. 212-241

– (ed), *Signori, patrizi, cavalieri in Italia centro-meridionale nell'Età moderna*, Roma - Bari 1992

VISMARA CHIAPPA P., *Pietro Tamburini, il «caso Moladori» e la questione del matrimonio nel Settecento lombardo*, in P. CORSINI - D. MONTANARI (edd), *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, Brescia 1993, pp. 331-365

WATT J.R., *The Making of Modern Marriage. Matrimonial Control and the Rise of Sentiment in Neuchâtel, 1500-1800*, Ithaca - London 1994

WEINSTEIN R., *Rituel du mariage et culture des jeunes dans la société judéo-italienne, 16e-17e siècles*, in «Annales HSS», 53, 1998, pp. 455-479

WENDEL F., *Le mariage à Strasbourg à l'époque de la Reforme, 1520-1692*, Strasbourg 1928

WOOLF S.J., *Porca miseria. Poveri e assistenza nell'Italia moderna*, Roma - Bari 1988

ZANOTTO A., *Una forma di controllo della natalità illegittima nel Granducato di Toscana: la circolare «de tuendo foetu»*, in «Bollettino di demografia storica», 26, 1996, pp. 183-202

ZARRI G. (ed), *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, Roma 1996

– *Il matrimonio tridentino*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd), *Il concilio di Trento e il moderno* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 45), Bologna 1996, pp. 437-483; ora in G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*

– *Il 'terzo stato'*, in S. SEIDEL MENCHI et al. (edd), *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1999, pp. 311-334; ora in G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*

– *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000

ZEMON DAVIS N., *Storie d'archivio. Racconti di omicidio e domande di grazia nella Francia del Cinquecento*, Torino 1992 (ed. orig. Stanford 1987)

ZULIANI D., *La riforma penale di Pietro Leopoldo*, 2 voll., Milano 1995

Indice dei nomi

Pubblicazioni dell'Istituto storico italo-germanico in Trento

Annali

XIX 1993
XX 1994
XXI 1995
XXII 1996
XXIII 1997
XXIV 1998
XXV 1999

Quaderni

1. Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1914, a cura di *Ettore Passerin D'Entrèves* e *Konrad Repgen*
2. Il movimento operaio e socialista in Italia e Germania dal 1870 al 1920, a cura di *Leo Valiani* e *Adam Wandruszka*
3. I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo, a cura di *Carlo Guido Mor* e *Heinrich Schmidinger*
4. Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea, a cura di *Hubert Jedin* e *Paolo Prodi*
5. Il liberalismo in Italia e in Germania dalla rivoluzione del '48 alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Nicola Matteucci*
6. Austria e province italiane 1815-1918: potere centrale e amministrazioni locali. III Convegno storico italo-austriaco, a cura di *Franco Valsecchi* e *Adam Wandruszka*
7. La dinamica statale austriaca nel XVIII e XIX secolo. Strutture e tendenze di storia costituzionale prima e dopo Maria Teresa, a cura di *Pierangelo Schiera*
8. Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*
9. Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento, a cura di *Laetitia Boehm* e *Ezio Raimondi*
10. Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e in Germania, a cura di *Raoul Manselli* e *Josef Riedmann*

11. La transizione dall'economia di guerra all'economia di pace in Italia e in Germania dopo la prima guerra mondiale, a cura di *Peter Hertner* e *Giorgio Mori*

12. Il nazionalismo in Italia e in Germania fino alla prima guerra mondiale, a cura di *Rudolf Lill* e *Franco Valsecchi*

13. Aristocrazia cittadina e ceti popolari nel tardo Medioevo in Italia e in Germania, a cura di *Reinhard Elze* e *Gina Fasoli*

14. Finanze e ragion di Stato in Italia e in Germania nella prima Età moderna, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

15. Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia, a cura di *Umberto Corsini* e *Konrad Repgen*

16. Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma, a cura di *Paolo Prodi* e *Peter Johanek*

17. Il Trentino nel Settecento fra Sacro Romano Impero e antichi stati italiani, a cura di *Cesare Mozzarelli* e *Giuseppe Olmi*

18. Le visite pastorali. Analisi di una fonte, a cura di *Umberto Mazzone* e *Angelo Turchini*

19. Romani e Germani nell'arco alpino (secoli VI-VIII), a cura di *Volker Bierbrauer* e *Carlo Guido Mor*

20. La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo, a cura di *Aldo De Maddalena* e *Hermann Kellenbenz*

21. Fascismo e nazionalsocialismo, a cura di *Karl Dietrich Bracher* e *Leo Valiani*

22. Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento, a cura di *Gustavo Corni* e *Pierangelo Schiera*

23. Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni, a cura di *Umberto Corsini* e *Rudolf Lill*

24. Crisi istituzionale e teoria dello stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale, a cura di *Gustavo Gozzi* e *Pierangelo Schiera*

25. L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo, a cura di *Renato Bordone* e *Jörg Jarnut*
26. Fisco religione Stato nell'età confessionale, a cura di *Hermann Kellenbenz* e *Paolo Prodi*
27. La «Conta delle anime». Popolazioni e registri parrocchiali: questioni di metodo ed esperienze, a cura di *Gauro Coppola* e *Casimira Grandi*
28. L'attesa della fine dei tempi nel Medioevo, a cura di *Ovidio Capitani* e *Jürgen Miethke*
29. Enciclopedia e sapere scientifico. Il diritto e le scienze sociali nell'Enciclopedia giuridica italiana, a cura di *Aldo Mazzacane* e *Pierangelo Schiera*
30. Statuti città territori in Italia e Germania tra Medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*
31. Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca, a cura di *Rudolf Lill* e *Francesco Traniello*
32. I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Ottocento e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*
33. Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca del Cinquecento, a cura di *Adriano Prosperi* e *Wolfgang Reinhard*
34. Visite pastorali ed elaborazione dei dati. Esperienze e metodi, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*
35. Il secolo XI: una svolta?, a cura di *Cinzio Violante* e *Johannes Fried*
36. Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania, a cura di *Marco Meriggi* e *Pierangelo Schiera*
37. L'organizzazione del territorio in Italia e Germania: secoli XIII-XIV, a cura di *Giorgio Chittolini* e *Dietmar Willoweit*
38. Le minoranze fra le due guerre, a cura di *Umberto Corsini* e *Davide Zaffi*

39. Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna, a cura di *Giorgio Chittolini, Anthony Molho* e *Pierangelo Schiera*

40. Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna, a cura di *Paolo Prodi*

41. Regioni di frontiera nell'epoca dei nazionalismi. Alsazia e Lorena / Trento e Trieste, 1870-1914, a cura di *Angelo Ara* e *Eberhard Kolb*

42. Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento, a cura di *Raffaella Gherardi* e *Gustavo Gozzi*

43. Il luogo di cura nel tramonto della monarchia d'Asburgo. Arco alla fine dell'Ottocento, a cura di *Paolo Prodi* e *Adam Wandruszka*

44. Strutture e trasformazioni della signoria rurale nei secoli X-XIII, a cura di *Gerhard Dilcher* e *Cinzio Violante*

45. Il concilio di Trento e il moderno, a cura di *Paolo Prodi* e *Wolfgang Reinhard*

46. Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto, a cura di *Oliver Janz, Pierangelo Schiera* e *Hannes Siegrist*

47. Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza, a cura di *Nestore Pirillo*

48. Comunicazione e mobilità nel Medioevo. Incontri fra il Sud e il Centro dell'Europa (secoli XI-XIV), a cura di *Siegfried De Rachewiltz* e *Josef Riedmann*

49. Per una banca dati delle visite pastorali italiane. Le visite della diocesi di Trento (1537-1940), a cura di *Cecilia Nubola*

50. Fonti ecclesiastiche per la storia sociale e religiosa d'Europa: XV-XVII secolo, a cura di *Cecilia Nubola* e *Angelo Turchini*

51. Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna, a cura di *Silvana Seidel Menchi, Anne Jacobson Schutte* e *Thomas Kuehn*

52. Amministrazione, formazione e professione: gli ingegneri in Italia tra Sette e Ottocento, a cura di *Luigi Blanco*

53. Coniugi nemici. La separazione in Italia dal XII al XVIII secolo, a cura di *Silvana Seidel Menchi* e *Diego Quaglioni*

54. Gli intellettuali e la Grande guerra, a cura di *Vincenzo Calì*, *Gustavo Corni* e *Giuseppe Ferrandi*

55. L'uso del denaro. Patrimoni e amministrazione nei luoghi pii e negli enti ecclesiastici in Italia (secoli XV-XVIII), a cura di *Alessandro Pastore* e *Marina Garbellotti*

Monografie

1. Il mais nell'economia agricola lombarda (dal secolo XVII all'unità), di *Gauro Coppola*

2. Potere e costituzione a Vienna tra Sei e Settecento. Il «buon ordine» di Luigi Ferdinando Marsili, di *Raffaella Gherardi*

3. Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna, di *Paolo Prodi*

4. Stato assoluto e società agraria in Prussia nell'età di Federico II, di *Gustavo Corni*

5. Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento, di *Pierangelo Schiera*

6. Chiesa e potere nella Toscana del Quattrocento, di *Roberto Bizzocchi*

7. L'uomo di mondo fra morale e ceto. Kant e le trasformazioni del Moderno, di *Nestore Pirillo*

8. Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo, di *Daniele Montanari*

9. Modelli politici e questione sociale in Italia e in Germania fra Otto e Novecento, di *Gustavo Gozzi*

10. I principi vescovi di Trento fra Roma e Vienna, 1861-1918, di *Sergio Benvenuti*

11. Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di S. Pelagia, di *Gianvittorio Signorotto*

12. La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese, di *Edoardo Tortarolo*

13. La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna, di *Miriam Turrini*

14. Stato e funzionari nella Francia del Settecento: gli «ingénieurs» des ponts et chaussées», di *Luigi Blanco*

15. Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente, di *Paolo Prodi*

16. Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, di *Andrea Orsucci*

17. L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna, di *Giuseppe Olmi*

18. Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli tra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar, di *Emma Fattorini*

19. Legislazione e riforme nel Trentino del Settecento. Francesco Vigilio Barbacovi tra assolutismo e illuminismo, di *Maria Rosa Di Simone*

20. Conoscere per governare. La diocesi di Trento nella visita pastorale di Ludovico Madruzzo (1579-1581), di *Cecilia Nubola*

21. La sfida delle riforme. Costituzione politica nel liberalismo prussiano (1850-1866), di *Anna Gianna Manca*

22. Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna, di *Roberto Bizzocchi*

23. Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa, di *Angela De Benedictis*

24. Il governo dell'esistenza. Organizzazione sanitaria e tutela della salute pubblica in Trentino nella prima metà del XIX secolo, di *Rodolfo Taiani*

25. La scienza del cuore. Spiritualità e cultura religiosa in Antonio Rosmini, di *Fulvio De Giorgi*

26. Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane, di *Carla De Pascale*

27. Il corpo eloquente. Identificazione del giurista nell'Italia liberale, di *Pasquale Beneduce*

28. La giustizia ai confini. Il principato vescovile di Trento agli inizi dell'età moderna, di *Marco Bellabarba*

29. Sotto l'occhio del padre. Società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano, di *Angelo Turchini*

30. Ferdinand Tönnies sociologo hobbesiano. Concetti politici e scienza sociale in Germania tra Otto e Novecento, di *Maurizio Ricciardi*

31. La fine della 'grande illusione'. Uno storico europeo tra guerra e dopoguerra, Henri Pirenne (1914-1923). Per una rilettura della «Histoire de l'Europe», di *Cinzio Violante*

32. La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel, di *Emanuele Cafagna*

33. Il «Bauernführer» Michael Gaismair e l'utopia di un repubblicanesimo popolare, di *Aldo Stella*

Contributi / Beiträge

1. Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli nell'Ottocento: Il Medioevo / Das Mittelalter. Ansichten, Stereotypen und Mythen im neunzehnten Jahrhundert: Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Reinhard Elze - Pierangelo Schiera*

2. L'Antichità nell'Ottocento / Die Antike im neunzehnten Jahrhundert, a cura di/hrsg. von *Karl Christ - Arnaldo Momigliano*

3. Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania / Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, a cura di/hrsg. von *August Buck - Cesare Vasoli*

4. Immagini a confronto: Italia e Germania dal 1830 all'unificazione nazionale / Deutsche Italienbilder und italienische Deutschlandbilder in der Zeit der nationalen Bewegungen (1830-1870), a cura di/hrsg. von *Angelo Ara - Rudolf Lill*

5. Gustav Schmoller e il suo tempo: la nascita delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller in seiner Zeit: die Entstehung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Pierangelo Schiera - Friedrich Tenbruck*

6. Gustav Schmoller oggi: lo sviluppo delle scienze sociali in Germania e in Italia / Gustav Schmoller heute: Die Entwicklung der Sozialwissenschaften in Deutschland und Italien, a cura di/hrsg. von *Michael Bock - Harald Homann - Pierangelo Schiera*

7. Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica / Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive, a cura di/hrsg. von *Walter Euchner - Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

8. Aria, terra, acqua, fuoco: i quattro elementi e le loro metafore / Luft, Erde, Wasser, Feuer: die vier Elemente und ihre Metaphern, a cura di/hrsg. von *Francesca Rigotti - Pierangelo Schiera*

9. Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna / Territoriale Identität und politische Kultur in der Frühen Neuzeit, a cura di/hrsg. von *Marco Bellabarba - Reinhard Stauber*

10. L'istituzione parlamentare nel XIX secolo. Una prospettiva comparata / Die parlamentarische Institution im 19. Jahrhundert. Eine Perspektive im Vergleich, a cura di/hrsg. von *Anna Gianna Manca - Wilhelm Brauneder*

Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient

1. Faschismus und Nationalsozialismus, hrsg. von *Karl Dietrich Bracher - Leo Valiani*, Berlin 1991

2. Stadtadel und Bürgertum in den italienischen und deutschen Städten des Spätmittelalters, hrsg. von *Reinhard Elze - Gina Fasoli*, Berlin 1991

3. Statuten Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1992

4. Finanzen und Staatsräson in Italien und Deutschland in der frühen Neuzeit, hrsg. von *Aldo De Maddalena - Hermann Kellenbenz*, Berlin 1992

5. Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern, hrsg. von *Rudolf Lill - Francesco Traniello*, Berlin 1993

6. Die Neue Welt im Bewußtsein der Italiener und der Deutschen des 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Adriano Prosperi - Wolfgang Reinhard*, Berlin 1993

7. Fiskus, Kirche und Staat im konfessionellen Zeitalter, hrsg. von *Hermann Kellenbenz - Paolo Prodi*, Berlin 1995

8. Hochmittelalterliche Territorialstrukturen in Deutschland und Italien, hrsg. von *Giorgio Chittolini - Dietmar Willoweit*, Berlin 1996

9. Die Wirtschaft der Lombardei als Teil Österreichs. Wirtschaftspolitik, Außenhandel und industrielle Interessen 1815-1859, von *Rupert Pichler*, Berlin 1996

10. Die Minderheiten zwischen den beiden Weltkriegen, hrsg. von *Umberto Corsini - Davide Zaffi*, Berlin 1997

11. Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents, von *Paolo Prodi*, Berlin 1997

12. Grenzregionen im Zeitalter der Nationalismen. Elsaß-Lothringen / Trient-Triest, 1870-1914, hrsg. von *Angelo Ara - Eberhard Kolb*, Berlin 1998

13. Staatsräson und Eigennutz. Drei Studien zur Geschichte des 18. Jahrhunderts, von *Klaus-Peter Tieck*, Berlin 1998

14. Strukturen und Wandlungen der ländlichen Herrschaftsformen vom 10. zum 13. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, hrsg. von *Gerhard Dilcher - Cinzio Violante*, Berlin 2000

15. Zentralismus und Föderalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Deutschland und Italien im Vergleich, hrsg. von *Oliver Janz - Pierangelo Schiera - Hannes Siegrist*, Berlin 2000